

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

FREDSON PEDRO MARTINS

**MUNDOS CRUZADOS: HISTÓRIA, RELIGIÃO E MESTIÇAGEM NO PERU
COLONIAL**

**GUARULHOS
2017**

FREDSON PEDRO MARTINS

**MUNDOS CRUZADOS: HISTÓRIA, RELIGIÃO E MESTIÇAGEM NO PERU
COLONIAL**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em História
Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: História
Orientação: Rafael Ruiz Gonzalez

**GUARULHOS
2017**

MARTINS, Fredson Pedro.

Mundos Cruzados: história, religião e mestiçagem no Peru Colonial /
MARTINS, Fredson Pedro. – Guarulhos, 2017.
f. 142

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo,
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação
em História, 2017.

Orientador: Rafael Ruiz Gonzalez.

Título em inglês: Crossed Worlds: history, religion and hybridization
in Colonial Peru.

1. Cosmologia Andina. 2. Religião Colonial. 3. Andes
Coloniais. I. RUIZ, Rafael. II. Mundos Cruzados: história, religião e
mestiçagem no Peru Colonial.

FREDSON PEDRO MARTINS
MUNDOS CRUZADOS: HISTÓRIA, RELIGIÃO E MISTIÇAGEM NO PERU
COLONIAL

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em História
Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: História
Orientação: Rafael Ruiz Gonzalez

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Rafael Ruiz
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Fernando Torres-Londoño
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. José Carlos Vilardaga
Universidade Federal de São Paulo

GRATIARUM ACTIO

Escrever uma dissertação de mestrado é um trabalho solitário e complicado, mas que se faz possível graças à ajuda e contribuição de inúmeras pessoas, que, direta ou indiretamente, tornam essa caminhada mais prazerosa e menos hostil; seja com indicações de livros, apontando deslizes que fazemos, escutando-nos falar infindavelmente sobre a pesquisa, fornecendo xícaras de café ou até mesmo arrancando risadas nas horas de sufoco.

Antes de todos os outros, pois a senhora foi aquela que nunca deixou meus sonhos morrerem: Dona Maria Pedro (Mãe), muito obrigado. Nem todas as palavras existentes de agradecimento seriam suficientes para expressar minha gratidão neste momento. Obrigado por me ensinar as primeiras letras e por toda confiança depositada em mim.

Agradeço ao apoio do “seu” Chico (Francisco Martins), meu pai. Obrigado por ter orgulho do seu filho “estudado”, mesmo sem compreender direito as “coisas” que ele faz.

Meus sinceros agradecimentos ao clã cearense dos Pedro e Martins. Cabelim, Cione, Cilene, Fran, Esivânio, Etevânio, Evilânia e Dê (*in memoriam*), obrigado por me fornecerem uma fonte inesgotável de alegria e diversão: meus sobrinhos e sobrinhas (Emilly, Geovanna, Beatriz, Guilherme, Fagner, Laura, Gael, Vitor Hugo, Lorena e Valentina).

Leandro, Camila e Henrique M., obrigado por existirem e por fazerem parte de algumas das melhores histórias da minha vida. Afinal de contas, “whatever you do in this life, it is not legendary unless your friends are there to see it”.

Agradeço aos amigos da PUC-SP pelas risadas e pelo companheirismo que durou para além da graduação. Paula, Henrique H., Gustavo e Thaís, obrigado pelas inúmeras disciplinas juntos na faculdade e por poder compartilhar este momento com vocês.

Elaine, Henrique R., Ana Carolina, Juliana, Regiane, Monique, Robert, Martinha, Dani, Gisele, Tauana e Madrinha (Mi), obrigado pela amizade ao longo dos anos.

Agradeço aos amigos e amigas do Ceará, que mesmo com a enorme distância e a rotina esmagadora sempre se fazem presentes de alguma maneira, incentivando e nunca deixando as risadas morrerem, seja nas terras do sertão, seja no “exílio” de São Paulo. Sidney, Amanda, Vilmar, Mykael, Thiago, Mônica, Arleno, Rosana, Ângela, Fábio, Elaine, Mikael, Dudu, Roberlânia, Jô, Sheila, Dani, Emizael, Balão, Jaque, Bigodim, Jailma, Douglas, Morena, Paim, Josiner, Tiago, Ray, Lucas, Kevin, Gessilon, Nadia, Xereu, Arthur, Taynara, Mara, Manu, Darinha e Thalia, aos antigos e novos, obrigado.

E entre os muitos amigos e amigas do Ceará, agradeço de modo especial à Yasmim, pelo companheirismo e paciência por me aturar falando tanto sobre História, Direito e outras coisas. Mamim, obrigado.

Sou grato ao professor e amigo Fernando Torres-Londoño. Obrigado por depositar naquele rapaz perdido pela PUC-SP sua confiança, por incentivar cada um dos passos que dei na minha trajetória acadêmica, por mostrar que é possível ser um acadêmico de ponta sem precisar passar por cima de ninguém e por apresentar um pouco da riqueza cultural dos diversos povos indígenas que habitaram e habitam as vastas regiões da América. Obrigado pela orientação na iniciação científica, nos trabalhos de conclusão de curso (do bacharelado e da licenciatura), pelas críticas e sugestões na banca de qualificação e, por último, por suas contribuições na defesa.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Rafael Ruiz, pela paciência e liberdade concedidas nestes anos de pesquisa de mestrado, respeitando as minhas escolhas e apontando caminhos úteis para construir este texto. Sua forma serena e confiante de orientação foi essencial no desenvolvimento desta dissertação. Obrigado, Ruiz.

Agradeço também ao professor José Carlos Vilardaga (carinhosamente conhecido como Zeca) pelas valiosas dicas que se iniciaram em um simpósio temático da ANPUH e se ampliaram na banca de qualificação. Obrigado também por ter me dado à honra de participar inclusive na hora da defesa. A seriedade com que o senhor realiza o seu trabalho é fascinante.

Meus sinceros agradecimentos aos funcionários da Unifesp, pela prontidão e eficiência. E, de modo especial, à Rita, secretária do PPGH, pela paciência e auxílio em todos os momentos.

Agradeço ao sistema público de ensino, aquele do qual sou fruto. Mesmo com todas as dificuldades e mazelas existentes na construção e valorização de uma educação pública de qualidade neste país, se não fosse por essa educação pública, as perspectivas de crescimento e os caminhos a serem trilhados por milhões de crianças pobres seriam ainda mais limitados.

Por fim, sou grato a CAPES, pela bolsa com a qual contei neste último ano e meio de pesquisa. Apesar dos desmontes provocados pelo Governo Temer, nós que batalhamos para construir ciência neste país, vamos sobrevivendo.

RESUMO

A presente pesquisa busca trazer à tona situações nas quais a noção de *religião* foi utilizada como substrato para a resignificação das culturas, possibilitando novas formas de contato entre as populações nativas dos Andes e os agentes coloniais, por meio da observação de núcleos comunicativos e horizontes simbólicos específicos presentes nas diferentes tipologias documentais aqui analisadas, sendo elas: 1) um conjunto de informações de serviço eclesiástico, elaboradas pelo padre Cristobal de Albornoz; 2) as diretrizes conciliares produzidas no Concílio de Trento e no III Concílio de Lima; e 3) o Manuscrito de Huarochirí, um documento produzido por um grupo de clérigos ligados ao padre jesuíta Francisco de Ávila. Desenvolvemos uma análise centrada na edificação de uma reflexão sobre o entendimento das práticas cosmológicas e sociais de uma civilização para a outra, examinando o papel da aceitação/negação destes sucessivos exercícios comunicativos na construção de um projeto evangelizador colonial. O objetivo central de nosso trabalho é a análise histórica dos mecanismos religiosos e mítico-rituais que se desenvolveram dentro do choque provocado pela invasão e conquista do incaico, apresentando algumas das especificidades doutrinárias resultantes desse embate cosmológico em meio a uma específica e nova conjuntura espaço-temporal, que teria no simbolismo da *religião* sua manifestação de contato e diálogo mais latente e perceptível. Desse modo, este trabalho apreende e analisa os distintos resultados missiológicos produzidos pelo encontro-choque cosmológico em questão, compreendendo historicamente as singulares ferramentas de interpretação cultural (repressivas, na maioria das vezes) desenvolvidas por distintos segmentos da Igreja Católica e, na medida do possível, pelas populações dos Andes centrais no decorrer da invasão colonial realizada na segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII.

Palavras-chave: Cosmologia Andina. Religião Colonial. Andes Coloniais.

ABSTRACT

The present research aims to analyze situations in which the notion of *religion* was used as substrate for the reframing of cultures, enabling new forms of contact between native populations and colonial agents in Colonial Andean, through the observation of communicative nuclei and specific symbolic horizons present in the different documents analyzed here: 1) a set of ecclesiastical service information, prepared by priest Cristóbal de Albornoz; 2) the conciliar directives produced at the Council of Trent and at the III Council of Lima; and 3) the Manuscript of Huarochirí, a document produced by a group of clergymen linked to the jesuit priest Francisco de Avila. We developed an analysis focused on elaborating a reflection on the meanings of cosmological and social practices from one civilization to the other, examining the role of accepting and denying these successive communicative exercises in the construction of a colonial evangelization project. The central objective of our work is the historical analysis of the religious and mythic-ritual mechanisms that developed within the shock provoked by the invasion and conquest of the Inca Civilization, presenting some of the doctrinal specificities resulting from this cosmological conflict in the midst of a specific and new conjuncture, which would have in the symbolism of religion its manifestation of contact and dialogue more latent and perceptible. In this way, this work apprehends and analyzes the different missiological results produced by the cosmological encounter in question, historically comprehending the unique tools of cultural interpretation (repressive, most of the time) developed by different segments of the Catholic Church and, as far as possible, by the populations of the central Andes in the course of the colonial invasion carried out in the second half of the 16th century and the first half of the 17th century.

Keywords: Andean Cosmology. Colonial Religion. Colonial Andean.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – REPRESSÃO E RESISTÊNCIA NOS ANDES COLONIAIS: O MOVIMENTO TAKI ONQOY	26
1.1.O CONTEXTO PERUANO NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DE INVASÃO HISPÂNICA	26
1.2.TRAJETÓRIA SOCIAL DE CRISTOBAL DE ALBORNOZ	31
1.2.O TAKI ONQOY: ORIGENS, EXPANSÃO, AGENTES.	34
1.3.AÇÕES INDÍGENAS E REPRESSÕES ESPANHOLAS	41
1.4.CONCLUSÃO PARCIAL	51
CAPÍTULO 2 - UMA ANÁLISE DAS DIRETRIZES CONCILIARES APRESENTADAS EM TRENTO E EM LIMA (SÉC. XVI)	53
2.1.CONSIDERAÇÕES GERAIS ACERCA DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS ENTRE MEDIEVO E MODERNIDADE	53
2.2.TRENTO: UMA RESPOSTA CATÓLICA	55
2.3.A AURORA DE UMA NOVA ORDEM – FRANCISCO DE TOLEDO	65
2.4.LIMA: ORTODOXIA E CONTROLE EM TERRAS DISTANTES	72
2.5.PODERES NEGOCIADOS: A SAGRADA CONGREGAÇÃO DO CONCÍLIO	84
2.6.CONCLUSÃO PARCIAL	87
CAPITULO 3 – CONTATOS COSMOLÓGICOS EM HUAROCHIRÍ	89
3.1.HUAROCHIRÍ: GEOGRAFIA E OCUPAÇÃO	89
3.2.FRANCISCO DE ÁVILA (1573 – 1647): VIDA E OBRA	93
3.3.A COSMOLOGIA DO MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ	96
3.3.1.FIGURAS FEMININAS NO MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ	97
3.3.2.NARRATIVAS DE CRIAÇÃO E ORDENAMENTO DO MUNDO	108
3.3.3.DEMÔNIOS, <i>HUACAS</i> , CRISTIANISMO E CONVERSÃO	114
3.4.CONCLUSÃO PARCIAL	119
CONCLUSÃO GERAL	122
REFERÊNCIAS	127
APÊNDICE A – TABELA DAS PUNIÇÕES EFETUADAS POR CRISTOBAL DE ALBORNOZ COM BASE NA <i>INFORMACIÓN DE SERVICIO DE 1584</i>	137

INTRODUÇÃO

Apresentação

Ao cruzar o território que posteriormente viria a ser chamado por nós de Panamá e desembocar na região das terras dominadas pelos incas, Pizarro e seus homens já não sofriam mais do desconhecimento total presente nos primeiros invasores do Novo Mundo. Eles tinham conhecimento que aquelas longínquas terras eram habitadas por homens e mulheres portadores de costumes e crenças completamente diferentes dos seus. Entretanto, os “Trece de la Isla del Gallo”¹ não podiam fugir a seu tempo, fazendo com que suas histórias (e consequentemente a história do encontro-choque da conquista do incaico²) se inscrevessem, política e ideologicamente, nas prolongações do processo de Reconquista Ibérica, e estivessem intrínsecas as agitações sociais do Renascimento, das Reformas Protestantes e Católicas que abalavam a Europa da Época Moderna.

Aqueles que chegaram ao Novo Mundo entre os séculos XVI e XVII traziam consigo medos e crenças de uma Europa que transitava do Medievo para a Modernidade³. Os homens da Época Moderna eram senhores de uma mentalidade voltada para o progresso e o lucro, signos máximos do capitalismo que se desenvolvia com as grandes navegações e com os avanços das práticas mercantilistas, mas, repleta ainda de resquícios dos terrores medievais com suas bruxas, criaturas fantasmagóricas e seres fantásticos⁴. Desse modo, podemos dizer que as embarcações que cruzaram o Atlântico em busca das riquezas da quarta parte da terra,

¹ Segundo as lendas, no decorrer da segunda expedição ao Peru, Pizarro teve que esperar por reforços em uma pequena ilha, próxima da altura do Equador atual, que se chamava “Isla del Gallo”. Como muitos de seus homens haviam perdido toda a esperança e desejavam voltar para trás, Pizarro traçou uma linha sobre o chão e disse: “Esta línea separa la miseria del placer; por aquí se llega a Panamá, para seguir siendo pobres; por allá, hacia Perú, para ser ricos.”. Depois do discurso ele cruzou a linha divisória e foi seguido por 12 homens que lhe eram fieis. O episódio ficou imortalizado como “Trece de la Isla del Gallo”. Cf. BERNAND, Carmen.; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatria: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Ed. FCE, 1992, p. 25.

² Diferentemente de alguns historiadores da América Colonial, que classificam o governo desenvolvido pelos incas na região andina como um império, optamos por adotar a categoria de incaico, seguindo as orientações de Maria Rostworowski Diez Canseco, para nos referir ao governo destas sociedades, dada as suas especificidades administrativas, governamentais, econômicas, cosmológicas e sociais. Acreditamos que seria um erro de nossa parte ler um sistema organizativo tão peculiar sob a ótica de conceitos e categorias já utilizados para pensar outras sociedades desenvolvidas no Ocidente. Para uma mais ampla discussão deste debate, veja-se: ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014, p. 15-16.

³ Para uma análise mais detalhada sobre o processo de transição entre Idade Média e Modernidade, veja-se: MELLO E SOUZA, Laura. *Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas*. Signum – Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 7, 2005, p. 223-48.

⁴ GUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Trad. Josely Viana Baptista.

traziam nos porões do pensamento de seus homens o medo das figuras diabólicas⁵ que teimava em solapar a mentalidade europeia. Cabe destacar também que, de modo especial, as embarcações originárias da Península Ibérica estavam recheadas da necessidade de evangelizar todos os povos, uma vez que os monarcas peninsulares, além de reis, se autodenominavam “Vigários de Cristo”, sendo senhores de um poderoso mecanismo evangelizador/conquistador chamado Padroado⁶ e contando com agentes especiais denominados *missionários*, que ficaram responsáveis pela conquista espiritual das almas que surgiam diante dos olhos ibéricos.

Na construção desta pesquisa, que tem por meta analisar questões ligadas à temática da mestiçagem cosmológica ocorrida no Peru Colonial, adotamos a divisão temporal elaborada pelo historiador peruano Juan Carlos Estenssoro-Fuchs, em seu livro *Del paganismo a la santidad*⁷, para pensar o processo inicial de evangelização ocorrido nas antigas terras do incaico. De acordo com este pesquisador, o dito processo pode ser dividido em três grandes etapas, sendo elas:

a) O período inicial, conhecido como Primeira Evangelização, que teria começado em 1532, com a chegada das tropas de Pizarro, e se estendido até 1563-64, momento em que se iniciam as repressões contra o movimento Taki Onqoy. Este intervalo de tempo teria sido marcado pelas batalhas iniciais entre colonizadores e grupos nativos, nas quais foi realizada a cooptação das populações insatisfeitas com o modelo de organização e dominação incaico. Ademais, as principais características evangelizadoras desse período teriam sido a onda de batismos massivos, os processos de instrução básica dos grupos ameríndios, a presença de um número reduzido de missionários e a problemática linguística, esta última, combatida pela difusão dos catecismos em línguas vernáculas e em espanhol.

Segundo Estenssoro-Fuchs, existia um projeto catequético inicial que estava mais interessado em realizar uma conversão por conhecimento (que os indígenas soubessem os dogmas e ensinamentos católicos) que preocupados com a fé (o ato de crer) dos indígenas. De acordo com este modelo catequético, o sentido de crença estava atrelado à manutenção de um

⁵ DELUMEU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 354 – 461; MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 33 – 117.

⁶ BARNADAS, Joseph M. “A Igreja Católica na América Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. I. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 521-552. BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁷ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: Institut français d'études andines, 2003. Traducción de Gabriela Ramos.

conjunto de normas, preceitos e práticas estabelecidas pela Igreja Católica, ao invés da concepção de uma profissão de fé interiorizada⁸.

Um bom exemplo do modelo de evangelização adotada neste primeiro período foi quando em 1551/1552 o mestre de capela da Catedral de Cusco, Juan de Fuentes, desenvolveu a musicalidade para a festa do Corpus Christi baseada nos antigos *hayllis*⁹ incaicos e fez com que crianças mestiças saíssem na procissão da Festa de Corpus vestidas com antigos trajes indígenas e com seus arados nas mãos; ou seja, usando signos da cultura nativa, ele estabeleceu formas de apropriação cultural até então pouco utilizadas no processo de catequização do Vice-reino do Peru. A ação de Juan de Fuentes nos faz pensar sobre como os elementos da cultura indígena foram aos poucos sendo resignificados por padres católicos para facilitar o processo de conversão dos grupos nativos, gerando uma espécie de mestiçagem cosmológica¹⁰. Neste exemplo, nota-se que apesar do culto ser voltado para o deus do cristianismo, que se fazia presente entre os homens através do pão eucarístico, a presença de elementos (palavras, gestos e objetos) indígenas criava margens que permitiam aos nativos entenderem a ritualidade da festa católica em uma linha própria, tendo como fundamento seus próprios princípios rituais e mesclando (ou pensando ser possível mesclar) duas realidades cosmológicas que inicialmente pareciam incompatíveis. É interessante notar também que, apesar de reinterpretado e usado em uma situação nova, o sentido fundamental dos cantares *hayllis* permaneceu inalterado, uma vez que na procissão de Corpus Christi estava sendo celebrado o triunfo de Jesus (um dos elementos da tríade divina do catolicismo) sobre a morte, a sua ascensão aos céus, e, acima de tudo, a sua presença salvífica entre os “homens de boa vontade” no pão da eucarística. Assim sendo, o que entendemos é que este tipo de episódio fazia com que houvesse uma resignificação do passado indígena para que ele fosse utilizado com o intuito de receber a mensagem do cristianismo. Entretanto, com o passar dos anos e com o desenvolvimento da experiência evangelizadora, esta lógica catequética foi mudando e, inclusive, as formas de culto andinas passaram a ser demonizadas e vistas como condutas heréticas.¹¹

⁸ Ibidem p. 103.

⁹ Cantos de triunfo utilizados em comemoração a vitórias guerreiras ou outros tipos de ocasiões de destaque e festejo entre os incas. Ver também: BARRENECHEA, Raul Porras. *Fuentes Historicas Peruanas* (Apuntes de un curso universitario). Lima: Instituto Raul Porras Barrenechea, 1968. p.141-142.

¹⁰ Elucidaremos melhor este conceito ainda nesta Introdução.

¹¹ ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: Institut français d'études andines, 2003. Traducción de Gabriela Ramos. p. 106.

Grosso modo, pode-se dizer que neste primeiro momento as populações nativas eram vistas sob a ótica do paganismo, como indivíduos ignorantes, que, possivelmente, teriam tido algum contato primordial com o deus do cristianismo. A dinâmica catequizadora desta etapa foi marcada pelas ações dos dominicanos e agostinianos. Entretanto, após os anos de 1560 se abandona pouco a pouco a tentativa de uma leitura da história dos povos andinos universalista, na qual estes grupos tivessem sido alvo de uma evangelização anterior e fossem ignorantes com relação aos princípios da fé. Com a chegada do vice-rei¹² Francisco de Toledo e da Companhia de Jesus, ocorreu sistematicamente o avanço das diretrizes conciliares apresentadas em Trento. A cosmologia andina, vista em um primeiro momento (por agostinianos e dominicanos) sob a ótica do paganismo e do desconhecimento de Deus, que poderia através do batismo ser combatida, foi sendo colocada sob um novo prisma que passou a percebê-la como idolátrica, sendo utilizada pelo demônio como caminho enganador para afastar os indígenas da verdadeira fé.

b) O segundo momento é balizado cronologicamente entre os anos de 1563-64 até 1583, sendo caracterizado por uma maior ênfase no combate as práticas cosmológicas indígenas e pelo desenvolvimento de uma legislação específica sobre os comportamentos religiosos no espaço colonial. É neste período que percebemos a influência das normas construídas no Concílio de Trento e a tentativa de uma transposição destas para o universo américo-hispânico, inspirando diretamente as decisões e normas catequético-legislativas estabelecidas nos concílios provinciais de Lima. Além disto, esta foi a fase em que foram realizadas as medidas do governo do vice-rei Francisco de Toledo (1569-1581) e na qual foram concretizadas as construções dos três colégios jesuítas (Colégio de San Pablo de Lima em 1568; Colégio de San Francisco de Borja em 1579, Colégio Real de San Martín em 1582¹³)

¹² Sobre as especificidades do cargo de vice-rei na América, Ronald Raminelli realiza uma síntese bastante interessante sobre o assunto: "Vale então indicar as especialidades dos vice-reinos na América. Na Monarquia hispânica, receberam o título de vice-rei os representantes da Itália, Portugal e Aragão entre outros, reinos autônomos dotados de identidade jurídica e de certa soberania. Os vice-reinos da Nova Espanha (México) e Peru, ao contrário, foram anexados por conquistas e eram, portanto, dependentes de Castela, obedeciam às suas leis. Os vice-reis americanos atuavam como funcionários dos soberanos, com autoridade muito limitada. Alçados ao cargo por indicação de Madri, eles em princípio não possuíam vínculos com as elites crioulas, com as elites americanas. Aliás, os vice-reis eram representantes régios, chegavam ao posto pela impossibilidade do rei estar presente. Logo após a conquista, os estreitos vínculos com os vassalos americanos inexistiam, ou seja, os vice-reis não se sentiam parte da sociedade, muito menos procuravam defender os direitos e liberdades locais." In: RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. p. 35-36.

¹³ Apesar dos jesuítas terem iniciado, na região de Cuzco, o processo de educação dos filhos de caciques nos anos de 1570 em um prédio doado, a construção efetiva do Colégio de San Francisco de Borja só se deu no ano de 1621. ALAPERRINE-BOUYET, Monique. *La educación de las elites indígenas en el Perú Colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007. p. 47-85.

que tinham como objetivo a formação/catequização das elites indígenas, marcando, assim, a ampliação da zona de poder dos jesuítas.

Cabe destacar que as ações toledanas foram responsáveis por estabelecer uma nova categoria jurídica, estritamente colonial: o índio. Segundo Estenssoro-Fuchs, esta nova categoria jurídica embaçava as diferenças sociais elaboradas até aproximadamente 1570 e só fazia sentido frente a outra categoria-chave do período: o espanhol. Dessa forma, com o firmamento destas novas classificações jurídicas e com o estabelecimento dos *corregidores de indios* definiu-se um sistema de justiça privativo que situava novas regras de direito, deveres e limitações a parcelas significativas da sociedade colonial. Ademais, estas novas categorias jurídicas reproduziam hierarquias, perpetuando (por meio do sangue na maioria das vezes) diferenças entre colonos e nativos, além de evitar a perda de impostos específicos e do cumprimento de obrigações singulares para com a Coroa Espanhola. Entretanto, apesar dos esforços para a fixação de setores sociais juridicamente estáveis, a época colonial viu aflorar uma série de novas categorias sociais (entre elas, podemos citar: *criollos*, mestiços, negros, *expuestos*, *libres*, *forasteros*, *huidos*, *indios cristianos* e *indios paganos*) que buscavam frestas para recriar oportunidades de poder e elevação social, ou ainda diminuir suas penas e pressões grupais. Ou seja, apesar de possuir dois grandes núcleos jurídicos (índios e espanhóis) firmados, o Vice-reino do Peru também foi palco de mobilidades que escapavam as normas gerais, gerando possibilidades de ascensão dentro das relações coloniais.¹⁴

Em suma, este período foi aquele em que as comunidades nativas tiveram que se adequar mais abruptamente sob novas diretrizes jurídicas (fossem do braço secular, fossem do braço religioso) e em que as cosmologias/cosmovisões indígenas deixaram de ser entendidas pelos agentes missionários como reflexos de uma falta de conhecimento da “verdadeira” religião (no caso, o cristianismo) e passaram a ser compreendidas com base em uma visão que as classificava como idolátricas, heréticas e demoníacas.

c) O terceiro marco temporal apontado por Estenssoro-Fuchs é estabelecido entre os anos de 1583, com o término do III Concílio de Lima, até os anos de 1650-60. Pode-se dizer que seria este o momento de uma construção da ortodoxia colonial, marcada por uma perseguição ainda mais assídua contra as populações nativas e por uma tentativa mais violenta de normatização das práticas religiosas, fortemente influenciado pela experiência toledana e jesuítica. Teria sido nesta etapa que se realizou o estabelecimento de um novo sistema de

¹⁴ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: Institut français d'études andines, 2003. Traducción de Gabriela Ramos. p. 99

penas para os índios¹⁵, com a confecção do “manual” para extirpação de idolatrias de Pablo José de Arriaga e das visitas de extirpação realizadas por diferentes clérigos. Nesta etapa nota-se uma consolidação da igreja secular peruana, marcada pela construção de novas dioceses e paróquias, que juntamente com os membros da Companhia de Jesus, foi alastrando seus ramos para regiões e comunidades cada vez mais afastadas, objetivando estabelecer um sistema de condutas e cultos que não fugisse aos ditames daquilo que apregoavam os concílios de Trento e Lima.

Conforme podemos observar na síntese elaborada acima sobre os três períodos iniciais de evangelização, com a chegada de uma multiplicidade de sujeitos vindos do Ocidente (e cada um deles com objetivos próprios), diferentes projetos de catequização foram sendo construídos ao longo do tempo para o Vice-reino do Peru. Nos primeiros anos da chegada à América, clero regular, clero secular e os colonizadores criaram estratégias particulares na tentativa de conquistar o maior número de almas e riquezas possíveis. Essa fragmentação catequética, influenciada por distintos interesses, impediu que inicialmente os projetos idealizados pela Igreja Católica ibérica fossem aplicados tal como haviam sido planejados, já que a centralização do poder na figura dos bispos se manteve fragilizada inicialmente, uma vez que estes, no universo americano, precisavam dividir sua *autoritas* sobre as populações ameríndias com segmentos do clero regular (mercedários, agostinianos, dominicanos e franciscanos¹⁶) e confrontar constantemente a influência de *encomenderos* e *curacas* na dinâmica evangelizadora deste primeiro momento¹⁷. Em seguida, os contornos do projeto evangelizador foram sendo consolidados por meio de diretrizes oriundas dos concílios (inicialmente de Trento e posteriormente dos próprios concílios limenses) e por ações do vice-rei Francisco de Toledo, para depois se configurarem em práticas de repressão e combate (cada vez mais estabilizadas) contra os rituais e cosmologias nativas, contando, inclusive, com a participação de indivíduos indígenas que passaram a aceitar/adotar as matrizes cosmológicas do catolicismo, possivelmente por enxergarem nelas oportunidades de ascensão aos novos

¹⁵CORDERO FERNÁNDEZ, Maria Macarena. *Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las Visitas de Idolatría en Lima durante el Siglo XVII*. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, n. XXXII, 2010, p. 351-379.

¹⁶Como os jesuítas chegaram tardiamente nas terras andinas (somente em 1568), estes procuraram se colocar ao lado dos bispos frente ao poder das outras ordens regulares. Esta estratégia tinha como objetivo alargar sua zona de influência e conquistar espaços em uma região que já se encontrava marcada por projetos de evangelização de outras ordens religiosas.

¹⁷BARNADAS, Joseph M. “A Igreja Católica na América Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. I. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 521-552.

poderes que se instalavam e, muito provavelmente, por elas fornecerem respostas significativas para as suas demandas específicas (fossem elas psicológicas, sociais, econômicas ou físicas).

Princípios teóricos e objetivos

No que se refere a alguns princípios teóricos adotados para este trabalho, cabe destacar que ao longo do processo de invasão e conquista da América, os diferentes agentes da Coroa realizaram o desenvolvimento de uma multiplicidade de ferramentas e mecanismos de interpretações que objetivavam a compreensão das práticas, costumes e conceitos elaborados pelas populações nativas. Dentre as diversas matrizes de entendimento do “outro”¹⁸ criadas pelos colonizadores no processo de alargamento do mundo realizado pelo encontro-choque da conquista, uma se destaca: o uso da *religião*.

Conforme destaca Angelo Brelich em seus *Prolegómenos a una historia de las religiones*, a historicidade do conceito de *religião* se faz intrínseca ao mundo cristão europeu, sendo extremamente complicado o uso deste termo quando nos referimos a modelos e estruturas culturais diferentes daqueles nascidos na civilização ocidental. Nas palavras do autor:

el concepto de religión se ha formado (y puede decirse que continúa formándose) a lo largo de la historia de la civilización occidental. Es importante recordar que ninguna lengua primitiva, ninguna civilización superior arcaica, ni siquiera la griega o la romana, más próximas a nosotros, poseen un término que corresponda a este concepto que históricamente se ha definido en una época y en un medio particulares.¹⁹

Assim sendo, a noção de *religião*, enquanto categoria de interpretação surgida e desenvolvida epistemologicamente no seio de uma razão histórica particular, não pode ser tomada como realidade *a priori*, esquecendo-se de sua peculiar trajetória de construção realizada pelo pensamento latino-ocidental. O autor também aponta para a necessidade de pensarmos a historicidade do próprio conceito de *religião*, não fazendo um uso equivocado do termo ao trabalharmos com sistemas e práticas culturais distintas daquelas construídas pela razão ocidental. Dessa forma, caberia aos historiadores realizar um ajustamento das suas ferramentas de pesquisa, fazendo com que estas sejam capazes de manter a elasticidade e

¹⁸ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 3-17, 183-265. O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. Trad. Ana Maria M. Corrêa, Manoel Lelo Bellotto. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. p. 183-207.

¹⁹ BRELICH, Angelo. *Prolegómenos a una historia de las religiones*. In: PUECH, Henri-Charles (dir.). *Historia de las religiones*. Vol. I. Madrid: Siglo XXI, 1986. p. 34-35

plasticidade das ideias e dos contextos particulares que são analisados, possibilitando a percepção das inumeráveis matizes de realidade existentes em cada cultura.

Tendo como fundamento as proposições de Angelo Brelich e de outros antropólogos, adotamos os termos *cosmologia* e *cosmovisão* para nos referirmos às práticas e categorias culturais elaboradas pelos povos andinos no que diz respeito às suas visões ontológicas, costumes e padrões de sentido referentes às realidades do mundo e do extra-mundo, pois acreditamos que esses termos abarcam melhor a diversidade dos códigos culturais e das lógicas de compreensão desenvolvidas por estas sociedades. Nas palavras de Guilherme Galhegos Felipe, devemos entender o conceito de *cosmologia/cosmovisão* como sendo “o conjunto de teorias a respeito do mundo, que compreende e explica seu funcionamento físico, o lugar ocupado pelos seres e entidades que o habitam, as relações formais e simbólicas entre eles e, principalmente, as disposições de percepções sobre a realidade”²⁰. Assim sendo, entendemos e utilizamos neste trabalho os conceitos de *cosmologia* e *cosmovisão* como sendo sinônimos que se referem aos modos particulares dos sujeitos (e dos grupos dos quais fazem parte) perceberem o mundo material e imaterial, com suas fundamentações existenciais e seus dispositivos de pensamento e análise ontológica.

Ademais, conforme destaca o antropólogo Bruno Latour²¹, ao analisar os fundamentos da razão moderna e as estruturas do pensar ocidental em seu livro “Jamais Fomos Modernos”, o desenvolvimento do pensamento ameríndio tem como fundamento uma lógica de compreensão de mundo na qual não ocorre a distinção entre aquilo que a razão latino-ocidental moderna chama de “natureza” e “cultura”. Ou seja, os padrões de sentido e a construção de compreensão no que diz respeito aos objetos e categorias, sejam eles físicos ou não-físicos, por parte dos grupos nativos da América fundamenta-se numa lógica completamente diversa daquela produzida pela razão ocidental moderna. Segundo este modelo de pensamento, os seres humanos não são portadores de uma visão privilegiada acerca dos objetos (reais ou ficcionais) que compõem a realidade, sendo que aquilo que entendemos por “natureza” e por “cultura” possuem um mesmo grau ontológico para eles, situando os seres humanos em uma posição subjetiva diante da realidade (concreta ou não) que o cerca. Para o pensamento nativo, a realidade é uma construção que pode ser modificada

²⁰ FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora*. São Paulo: Paco Editorial, 2014. p. 23.

²¹ LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. Trad. Carlos Irineu da Costa. p. 96-104.

a partir das múltiplas relações que os indivíduos humanos estabelecem com as demais criaturas (corpóreas ou não), deidades e fenômenos do mundo e extra-mundo.

Peça essencial também para construirmos estes conceitos de *cosmologia* e *cosmovisão* são os apontamentos de Eduardo Viveiros de Castro sobre o desenvolvimento ontológico do pensamento ameríndio. Em seus trabalhos, Viveiros de Castro nos fornece as categorias analíticas de *multinaturalismo* e de *perspectivismo*. Apesar de não serem usadas diretamente nesta pesquisa, estas duas categorias nos ajudam a pensar sobre como racionalidades distintas foram sendo elaboradas ao redor do mundo. O primeiro conceito (*multinaturalismo*) consiste em perceber que na formação das compreensões ameríndias é sustentada a concepção de que existe uma unidade existencial do “espírito”, ou seja, uma espécie de cultura única compartilhada por todas as criaturas (físicas ou não) e uma diversidade de naturezas que vão se dissociando de acordo com a multiplicidade de corpos (reais ou virtuais) existentes²², totalmente diferente da ideia de *multiculturalismo* ocidental, que fundamenta-se na lógica de que existe uma natureza comum e o que varia entre os seres são seus elementos culturais. Por seu turno, a ideia de *perspectivismo* consiste em entender que cada uma das criaturas presentes no mundo e no extra-mundo possui uma perspectiva própria de observação e existência, ou seja, o que ocorre é a elaboração de um mundo transformacional no qual as criaturas (corpóreas ou não) usam envoltórios de existência que fundamentam sua forma de entender e enxergar as outras criaturas, dessa forma, o *perspectivismo* permite que o pesquisador enxergue a natureza relacional das categorias cosmológicas presentes nos mais variados grupos humanos²³. Ter estas duas categorias em mente nos auxilia no entendimento das formas de compreensão de mundo e extra-mundo realizadas pelas populações andinas, uma vez que nos permite realizar inflexões sobre as multiplicidades de entendimentos ontológicos possíveis sobre a realidade concreta e não-concreta, além de possibilitar a edificação de uma pesquisa capaz enxergar a plasticidade das ideias existentes sob culturas/naturezas distintas.

Gostaríamos também de realizar alguns apontamentos sobre o conceito de mestiçagem, um dos elementos que compõem, inclusive, o título desta pesquisa. Apesar do termo “mestiço” ter origens bastante remotas (segundo Bernand e Gruzinski²⁴ é possível verificar

²² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 349

²³ Ibidem p. 351-354.

²⁴ BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. p. 10.

seu uso já no século XII), a ideia de mestiçagem é bastante recente, principalmente no seu uso pelas ciências humanas, e tem sua origem semântica ligada às ciências da natureza, de modo especial com um dos campos da Biologia: a genética. Se tomarmos como mote a significância do termo nas ciências da natureza, verificaremos que este campo do conhecimento relaciona mestiçagem com a ideia de cruzamento entre subespécies (sejam elas de plantas, animais ou de outras criaturas) de variedades diversas e que acabam por gerar um indivíduo/criatura novo, mas que é composto por características genóticas e fenóticas daqueles que lhe deram origem. Ou seja, o mestiço, na acepção biológica do termo, é o produto da mescla entre variações e/ou linhagens dentro de uma mesma espécie.

Ao tomar de empréstimo para as ciências humanas este conceito que é tão caro às ciências da natureza, Gruzinski destaca que não podemos pensar a ideia de mestiçagem exatamente nos mesmos moldes das ciências naturais, uma vez que a ideia de que existem os mestiços poderia fazer surgir a falsa noção de que em contraposição aos mestiços existiria um grupo de sujeitos (ou de elementos culturais) exclusivamente “puros”²⁵. A mestiçagem deve sim ser percebida como o surgimento de algo novo, que tem sua origem/fundamento neste cruzamento de elementos que compunham algo diverso anteriormente (fossem sujeitos, ideias, práticas culturais, sistemas linguísticos ou modelos econômicos) e que quando “cruzados” fazem emergir objetos, situações e práticas que carregam traços (em maior ou menor grau) das culturas colocas em jogo. Para o autor, ao analisarmos as sociedades do Novo Mundo sobre o prisma da mestiçagem, devemos ser conscientes de que essa questão foi colocada antes sobre um viés social e político que propriamente “racial”²⁶ (como aconteceu posteriormente na história da humanidade, com figuras como Cesare Lombroso ou nos ideais defendidos pela ideologia nazista). Gruzinski também aponta que as mestiçagens (em sua multiplicidade de objetos²⁷, ações e sujeitos produzidos) devem ser vistas como fenômenos de ordem social, econômica, religiosa, cultural, linguística²⁸, artística²⁹ e política, ultrapassando a noção de que elas abarcam apenas elementos físicos e naturais³⁰. Por fim, vale salientar que

²⁵ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Trad. Rosa Freire d’Aguilar. p. 36-37.

²⁶ BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. p. 10.

²⁷ GRUZINSKI, Serge. “O que é um objeto mestiço?” In: PESAVENTO, Sandra (Org.). *Escrita, linguagem, objetos: leituras de história cultural*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 253-278.

²⁸ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014. Trad. Cleonice P. B. Mourão e Consuelo Fortes Santiago. p. 104.

²⁹ Ibid. p. 338.

³⁰ GRUZINSKI, Serge. *O Historiador, o Macaco e a Centaura: a “história cultural” no novo milênio*. *Revista de Estudos Avançados*. São Paulo, n. 49, 2003, p. 338-339.

tendo como base de análise os empreendimentos de dominação que, muitas vezes, precipitam as mestiçagens, elas podem (e devem) ser percebidas em diferentes jogos de escalas, sejam elas pessoais, locais, regionais, coloniais ou globais³¹.

Cabe destacar que a centralidade de uma interpretação do mundo pautada na *religião* enquanto categoria analítica durante a época colonial é irrefutável, uma vez que as discussões no campo do religioso foram responsáveis por influenciar diretamente as noções de direito natural³² e por dilatar o debate sobre construção da dualidade “humanidade/civilização” x “animalidade/selvageria” que girava em torno do encontro com as populações ameríndias³³.

Neste sentido, tendo como pano de fundo os aspectos cosmológicos das populações em contato, foi elaborada uma ampla literatura tratando especificamente sobre o conflituoso contexto de mestiçagem cultural desenvolvido no Vice-reino do Peru ao longo dos primeiros séculos. Ao interrogarem-se sobre as “religiões” dos nativos coloniais e sobre seus desdobramentos/influências com relação aos grupos mestiços e europeus, cronistas (laicos ou religiosos), extirpadores de idolatrias e missionários enfrentavam a problemática singular da transmissão das tradições nativas e, conseqüentemente, abordavam aspectos da memória e dos conhecimentos indígenas em seus relatos. Assim sendo, acreditamos que uma interpretação dos rastros deixados pelos cronistas e outros agentes coloniais no campo do universo religioso são essenciais para entender os processos peculiares de transformações histórico-culturais do Novo Mundo, uma vez que transposta para a América, a noção de idolatria e heresia iriam funcionar como filtros na percepção das cosmologias e costumes ameríndios pelos europeus.

Desse modo, a presente pesquisa de mestrado busca trazer a tona situações nas quais a noção de *religião* foi utilizada como substrato para a resignificação das culturas, possibilitando novas formas de contato entre as populações nativas e os agentes coloniais, por meio da observação de núcleos comunicativos e horizontes simbólicos específicos presentes nas diferentes tipologias documentais aqui analisadas. Entendemos que dentro do universo dos “contatos” coloniais foram realizadas inúmeras tentativas de uma replasmação dos simbolismos mítico-rituais das culturas colocadas em jogo: grupos nativos se apropriaram de símbolos cristãos e com eles desenvolveram uma nova linguagem capaz de articular informações e significados da realidade recém-formada; os agentes coloniais, de modo

³¹ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014. Trad. Cleonice P. B. Mourão e Consuelo Fortes Santiago. p. 48.

³² RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 62-71.

³³ ZERON, Carlos A. de Moura. *A Ocidente do Ocidente: Linhas e Perspectivas em conflitos*. Revista de História. São Paulo, n. 170, 2014, p. 77-106.

semelhante, substituindo, muitas vezes, os operadores rituais das culturas centro-andinas, formularam modelos de comunicação simbólico-práticas, capazes de transmitir (mesmo que de forma confusa e equivocada algumas vezes) os conteúdos da sua fé, gerando assim um intenso e peculiar processo de mestiçagem³⁴. Ou seja, propomos uma análise centrada na edificação de uma reflexão sobre o entendimento das práticas cosmológicas e sociais de uma civilização para a outra, examinando o papel da aceitação/negação destes sucessivos exercícios comunicativos para manutenção dos relacionamentos que apresentavam diferentes elementos culturais.

O objetivo central de nosso trabalho é a análise histórica dos mecanismos religiosos e mítico-rituais que se desenvolveram dentro do choque provocado pela invasão e conquista do incaico, apresentando as especificidades doutrinárias resultantes desse embate cosmológico em meio a uma específica e nova conjuntura espaço-temporal, que teria no simbolismo da *religião* sua manifestação de contato e diálogo mais latente e perceptível.

Pretendemos apreender e analisar os distintos resultados missiológicos produzidos pelo encontro-choque cosmológico em questão, compreendendo historicamente as singulares ferramentas de interpretação cultural (repressivas, na maioria das vezes) desenvolvidas por distintos segmentos da Igreja Católica e, na medida do possível, pelas populações dos Andes centrais no decorrer da invasão colonial realizada na segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII. Dessa forma, buscamos pensar os modos como a alteridade das culturas nativas – apresentada pelos termos “gentios”, “pagãos”, “infieis”, “idólatras”, etc – foi sendo inicialmente absorvida pelo universo religioso ocidental, de acordo com suas categorias de interpretação próprias, e em seguida instrumentalizada conforme determinados fins de ordem missiológica.

Sobre a documentação

Gostaríamos, também, de fazer algumas considerações no que tange aos aspectos documentais desta pesquisa, pois acreditamos que os discursos, impressões e símbolos empregados na construção das fontes que utilizamos neste trabalho são reflexos de práticas culturais vivenciadas ao longo de um largo e conflitivo período da história andina. Dessa

³⁴ A questão da mediação cultural é trabalhada densamente por Cristina Pompa em sua tese de doutorado, *Religião como Tradução: missionários, “Tupi” e “Tapuia” no Brasil Colonial*, e também por Paula Montero, principalmente nos capítulos: “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”, presente no livro *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, e “Religião e missionação. A mediação cultural e o código religioso”, do livro *Contextos missionários: religião e poder no Império Português*.

forma, se faz necessário apontar que a documentação produzida no Peru Colonial representa o resultado da confluência e tramitação de discursos distintos que, por sua vez, refletem o processo de circulação de um imaginário cultural³⁵ em uma sociedade fortemente marcada pela mestiçagem e por singulares disputas de poder, que, em grande medida, configuravam as formas como as distintas documentações eram produzidas.

Ao analisar as diferentes tipologias documentais existentes sobre a história do Peru, Raul Porras Barrenechea, em seu livro *Fuentes Historicas Peruanas*³⁶, destaca a importância que diversas outras ciências (paleografia, numismática, arqueologia, semiologia, diplomática, etc.) adquirem na construção de uma história peruana, dada a especificidade do processo de ocupação/conquista da região e das singularidades políticas, econômicas, sociais e culturais da época colonial, além de apontar alguns sistemas classificatórios possíveis para as fontes existentes.

Segundo Barrenechea, existe a possibilidade de elaboração de classificações mais simples para pensar as fontes da época colonial, como aquelas utilizadas por pesquisadores que dividem as documentações de acordo com o período de produção, podendo ser: “Documentos produzidos na época dos Áustrias” e “Documentos produzidos na época dos Bourbons”; ou ainda: “Documentos produzidos no século XV”, “Documentos produzidos no século XVI”, “Documentos produzidos no século XVII”, “Documentos produzidos no século XVIII” e assim sucessivamente. Entretanto, apesar de servirem como mecanismos de organização das fontes, Barrenechea acredita que esta forma organizativa demasiadamente simplificada acaba por perder aspectos importantes de cada um dos documentos produzidos e dificultar buscas posteriores nos arquivos e pesquisas.

Assim sendo, Raul Porras Barrenechea sugere que “dada la homogeneidad política, social y psicológica de todo el período colonial y por lo tanto la uniformidad de las fuentes documentales que se refieren a estos períodos, es preferible hacer una división atendiendo al carácter mismo de las fuentes por consultar”³⁷. Dessa forma, o autor propõe que as fontes coloniais devem ser agrupadas em dois grandes blocos, sendo eles: *Documentos* (entendidos

³⁵ O conceito de “circularidade cultural” é utilizado por Carlo Ginzburg. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Trad. Maria Betânia Amoroso. p. 14-15.

³⁶ BARRENECHEA, Raul Porras. *Fuentes Historicas Peruanas* (Apuntes de un curso universitario). Lima: Instituto Raul Porras Barrenechea, 1968.

³⁷ Ibidem. p. 201

como fontes primárias contemporâneas de sua produção e acontecimento) e *Histórias* (fontes de sistematização, interpretação e crítica elaboradas em outras conjunturas).³⁸

Visando melhorar o arsenal de instrumentos e técnicas de produção historiográfica, Barrenechea subdivide as fontes entendidas como *Documentos* em subgrupos, ficando a distribuição da seguinte forma³⁹:

Bibliografias
Coleções de documentos
Cedulários, leis e ordenanças
Memórias de vice-reis e audiências
Juízos de residência
Visitas
Livros de fazendas
Audiências
Livros de <i>cabildos</i>
Concílhos
Arquivos episcopais
<i>Cabildos</i> eclesiásticos
Arquivos da Inquisição
Livros paroquiais
Protocolos de escrivães
<i>Encomiendas</i>
Títulos de terras
Testamentos e contratos
Relações geográficas
Descrições e histórias de cidades
Descrições gerais histórico-geográficas
Viajantes
Guias geográficas
Mapas

³⁸ Idem

³⁹ Ibidem. p. 202

Jornais
Revistas
Cartas
Editos militares e folhas soltas

Por sua vez, ao tratar das chamadas *Historias*, o autor destaca que estes conjuntos documentais também podem ser catalogados em subcategorias, atendendo aos gêneros e precisões da época colonial⁴⁰. Seriam elas:

Diaristas
Analistas
Relações de festividades
Miscelâneas
Poemas históricos
Crônicas conventuais
Hagiografias
Histórias de sucessos particulares
Histórias de cidades
Histórias especiais (do Direito, da Literatura, da Arte, etc)
Histórias gerais (da Espanha, da América, do Peru, etc)

Cabe ressaltar que a documentação utilizada nesta pesquisa pode ser classificada em diferentes categorias propostas por Barrenachea, uma vez que fazemos uso de documentos oriundos de diferentes espaços e conjunturas. Entretanto, existe um ponto que une a documentação aqui utilizada: suas relações com o desenvolvimento das ações eclesiásticas na época colonial.

No capítulo um, fazemos uso de um conjunto informações de serviço eclesiástico, elaboradas pelo padre Cristobal de Albornoz, no intuito de pleitear cargos mais elevados dentro das estruturas da Igreja Católica, ou seja, uma documentação marcada por interesses bastante peculiares em sua construção e organização, uma vez que visavam desenvolver uma imagem positiva e eficiente do padre Albornoz.

⁴⁰ Ibidem. p. 202-203

Por sua vez, no segundo capítulo utilizamos as diretrizes conciliares produzidas no Concílio de Trento e no III Concílio de Lima, que possui um caráter mais burocrático e impessoal, dado o fato de que são normativas elaboradas pelas mãos de diversos agentes do período; entretanto, apesar dessa impessoalidade documental, é possível verificar em suas linhas e orientações os interesses da Igreja Católica e da Coroa Hispânica do período, pensando sobre como projetos políticos e evangelizadores foram sendo colocados em prática naquele momento.

O capítulo três, por seu turno, é composto por uma análise do Manuscrito de Huarochirí, um documento produzido por um grupo de clérigos ligados ao padre Francisco de Ávila e de caráter marcadamente oral, uma vez que é composto por diferentes narrativas cosmológicas produzidas na região.

Dito isto, gostaríamos também de lembrar que este processamento de catalogação e registro das tipologias documentais é uma das peças fundamentais no desenvolvimento da operação historiográfica. Como bem nos ensina Michel de Certeau, o fazer historiográfico consiste na separação, reunião, transformação e interpretação dos “documentos”, modificando aquele seu status inicialmente concedido no passado, e gerando, dessa forma, novos códigos de reconhecimento para seu uso⁴¹. Além disso, o texto de Certeau nos remete a uma reflexão sobre o modo como os rastros históricos são alocados dentro de uma estrutura de linguagem (o discurso) que se coloca como científica e, ao mesmo tempo, narrativa. Essa estrutura de linguagem científico-narrativa se propõe a edificar um sistema de sentidos que realiza uma seleção de vestígios de um passado, assentados de modo inteligível e capazes de desenvolver uma noção de credibilidade (veracidade) para seus leitores⁴².

Divisão do texto

A baliza cronológica utilizada no desenvolvimento desta pesquisa envolve o período que vai entre os anos de 1560, com o surgimento do movimento Taki Onqoy entre as províncias de Huancavelica e Ayacucho, até os anos de 1600, com a elaboração das informações contidas no Manuscrito de Huarochirí sobre as práticas cosmológicas daquela

⁴¹ CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2013. Trad. Maria de Lourdes Menezes. p. 69. Vale notar que o texto de Certeau também procura apontar a trajetória prático-cognitiva de produção dos discursos historiográficos, analisando a forma como cada historiador se relaciona diretamente com o período no qual está inserido, destacando o fato de que a operação historiográfica é fruto de um conjunto de relações sociais que estão intrínsecas a própria construção da narrativa histórica e que configuram, através de um conjunto de instituições sociais, sua aceitação/negação dentro de determinados campos do saber, transformando-a assim em produto de um lugar e de um tempo, que estabelecem, consequentemente, seus limites, regras e temáticas.

⁴² Ibidem. p. 90-93.

região. Uma temporalidade que acreditamos ser útil para pensarmos sobre as transformações missiológicas e catequéticas ocorridas no Vice-reino do Peru durante a época colonial.

Dividimos a pesquisa em três capítulos, nos quais procuramos tratar as alterações cosmológicas nos Andes centrais, tendo como fundamento as fontes documentais citadas no subitem anterior.

O capítulo um aborda as modificações e os desdobramentos gerados pelo movimento Taki Onqoy, principalmente, nas regiões de Ayacucho e a Huancavelica. Neste capítulo traçamos um perfil biográfico do clérigo Cristobal de Albornoz e depois analisamos as suas informações de serviço, compostas por uma descrição acerca do movimento e das práticas ritualísticas das comunidades da região, além de apresentar os mecanismos utilizados por setores da Igreja Católica para combater e reprimir o movimento. Procuramos também observar as concepções de passado presentes nestas fontes documentais, tendo como fundamento as percepções das comunidades andinas sobre o tema.

Por sua vez, no segundo capítulo analisamos as diretrizes conciliares apresentadas pelo Concílio de Trento e pelo III Concílio de Lima, pensando sobre os desdobramentos de diretrizes evangelizadoras oriundas da Europa sobre as ações catequéticas desenvolvidas nas terras americanas. Abordamos, de modo especial, a questão das reformas clericais e as orientações sobre como deveria ser desenvolvida a evangelização nas comunidades nativas, tendo como espaço temporal os anos de 1560 e 1580, além de discutirmos o papel desempenhado por figuras como o vice-rei Francisco de Toledo e o jesuíta José de Acosta. Grosso modo, pode-se dizer que a intenção central deste capítulo foi refletir sobre como as políticas evangelizadoras estavam ligadas entre América e Europa, gerando novos resultados missiológicos e condutas específicas entre indígenas, mestiços e europeus.

No terceiro e último capítulo refletimos sobre as informações contidas no Manuscrito de Huarochirí, datado do ano de 1598. Documento compilado por uma equipe liderada pelo jesuíta Francisco de Ávila, o Manuscrito apresenta uma série de informações sobre a cosmologia das comunidades que viviam na região de Huarochirí, contendo um conjunto de narrativas míticas e uma série de observações sobre as práticas cosmológicas dos povos daquela região. Neste capítulo buscamos pensar sobre o papel das mulheres descrito no Manuscrito, além de problematizar questões ligadas ao ordenamento do mundo pelas deidades andinas e sobre as formas como o cristianismo, o demônio, a conversão de indígenas e as *huacas*⁴³ são

⁴³ Na cultura andina, as *huacas* são entendidas como um variado conjunto de deidades. De acordo com as mais diversas fontes documentais, essas divindades poderiam tanto ser um espaço geográfico (vulcão, rio, montanha,

apresentadas; ou seja, procuramos pensar sobre como as mestiçagens cosmológicas (conexões, continuidades e rupturas entre catolicismo e cosmologias andinas) aparecem nestas informações.

casa, encosta) como um objeto (pedra, pedaço de madeira, colar, pingente, estátuas, concha). Comumente, vemos as *huacas* sendo apresentadas como responsáveis pela organização da vida material (ecológica, reprodutiva, financeira) e espiritual dos sujeitos e das comunidades. Parece-nos que o termo *huaca*, na maioria dos casos, estava relacionado ao metafísico (sagrado/espiritual). Ademais, as *huacas* possuíam personalidade própria e formavam parte dos panteões locais das culturas andinas, fossem elas incaicas ou pré-incaicas.

CAPÍTULO 1 – REPRESSÃO E RESISTÊNCIA NOS ANDES COLONIAIS: O MOVIMENTO TAKI ONQOY⁴⁴

1.1.O CONTEXTO PERUANO NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DE INVASÃO HISPÂNICA

Apesar do foco desta pesquisa ser o período entre os anos de 1560 e 1600, cabe aqui traçarmos um breve contexto político, social e econômico das regiões andinas na primeira metade de século da conquista, uma vez que as ações e decisões deste período acabaram por influenciar diretamente a construção da administração posterior e os mecanismos de evangelização que a acompanharam, além de ser um dos elementos que geram a crise econômica, demográfica e ecológica que passa a atingir a região dos Andes centrais.

As primeiras décadas de invasão e conquista da região andina foram marcadas por inúmeras batalhas e conflitos internos, algumas vezes entre espanhóis e indígenas, e outras entre os próprios espanhóis. Neste primeiro momento chamam atenção as disputas bélicas estabelecidas entre pizarristas (adeptos dos irmãos Pizarro) e almagristas (seguidores de Diego de Almagro) nos anos finais da década de 1530. As desavenças entre os dois grupos tinha por objetivo estabelecer qual dos bandos seria o responsável pelo controle das terras cusquenhas, antigo centro do poder incaico e cidade mais rica dos Andes centrais no período. O conflito entre os irmãos Pizarro e Diego de Almagro teve início em 1537, quando este último aprisionou em Cusco os irmãos Hernando e Gonzalo Pizarro, derrotando as tropas pizarristas naquilo que ficou conhecido como *Batalla de Abancay*, fazendo eclodir uma das mais sangrentas lutas peruanas⁴⁵.

⁴⁴ Ao buscarmos os significados da palavra *resistir* no Dicionário Aurélio encontramos os seguintes sentidos: 1) Lutar contra (ataque, atacante), ou responder a (acusação ou acusador); defender-se. 2) Não ser alterado, danificado ou destruído (por algo, ou ação de algo). 3) Não seguir, não ser dominado (por impulso, vontade, ideia, influência, etc.); não aceitar (o que atrai). 4) Não se deixar convencer, não aceitar, não concordar. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 601.

Conforme poderá ser observado ao longo desta dissertação, não propomos aqui um entendimento de que todas as práticas indígenas foram de resistência frente às autoridades europeias. Pelo contrário. Entendemos que ocorreram os mais diversos processos de negociação entre os poderes nativos e as vontades colonizadoras. Grupos andinos resistiram de modo violento ao processo de invasão e conquista espanhola, mas também podemos encontrar sujeitos ameríndios capazes de construir amplas redes de manutenção de tratados e convênios conforme interesses próprios e comunitários. Ademais, entendemos que nem sempre a resistência acontece de modo escancarado. Em grande número de casos, as resistências ocorrem de maneiras sublimes e sub-reptícias.

⁴⁵ ARMAS MEDINA, Fernando de. *Cristianizacion del Peru (1532-1600)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1953. p. 189.

Após a fuga de Gonzalo Pizarro da prisão, Diego de Almagro e Francisco Pizarro reuniram-se, com o intermédio do bispo de Cusco (Frei Vicente Valverde) e do superior da Ordem dos Mercedários, para tentar um acordo no qual se estabeleciam os limites geográficos do governo de cada um dos conquistadores e se reestabeleceria a paz na região⁴⁶. Entretanto, a insatisfação por parte dos almagristas e o desejo de vingança por parte dos pizarristas rompeu os acordos pensados e resultou no famoso episódio conhecido como a *Batalla de las Salinas*, marcada pelo confronto bélico entre os espanhóis e pela participação de tropas indígenas em ambos os lados e que terminou culminando na morte de Diego de Almagro pelas tropas pizarristas em 1538. Interessante notar que o conflito não se encerrou com a decapitação de Diego de Almagro após a *Batalla de las Salinas*, uma vez que os almagristas confabularam um atentado e assassinaram Francisco Pizarro em uma emboscada realizada em Lima no ano de 1541, reacendendo assim as chamas de ódio e o desejo de vingança que existia entre os grupos rivais⁴⁷.

Ao mesmo tempo em que os espanhóis digladiavam-se nos centros urbanos de Cusco e Lima, as zonas florestais do antigo incaico resguardavam um pouco do que havia sobrado das poderosas forças incas. Em Vilcabamba, Manco Inca (também chamado de Manco Capác II, um dos muitos filhos de Huayna Capác) e seus descendentes (Sayri Tupac, Tuti Cusi e Tupac Amaru) elaboravam complôs e buscavam aliados para enfrentar os conquistadores espanhóis⁴⁸. As operações militares realizadas pelo que havia sobrado das forças incaicas se apresentavam como um constante empecilho na consolidação do projeto colonial, uma vez que geravam insegurança entre as tropas europeias, atrapalhavam as rotas comerciais planejadas e limitavam a circulação de mercadorias e pessoas, além, é claro, de se apresentarem como uma constante ameaça, uma vez que tornavam possível a retomada do poder por parte dos grupos indígenas derrotados, afinal de contas, Manco Inca era um legítimo herdeiro do incaico. O incômodo provocado pelos chamados “Incas da Floresta”⁴⁹ só

⁴⁶Ibidem. p. 190-191.

⁴⁷ RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. p. 58.

⁴⁸ BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. p. 37.

⁴⁹ A história dos “Incas da Floresta”, com suas alianças, batalhas e conflitos, foi detalhadamente trabalhada por Carmen Bernand e Serge Gruzinski. Para uma análise mais alargada sobre a temática, verificar: BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. Principalmente os capítulos 01 (O Inca da Floresta, p. 35-66) e 02 (O Complô Geral, p. 67-98).

foi totalmente encerrado no ano de 1572, quando o último deles, Tupac Amaru I, foi executado em Cusco pelo vice-rei Francisco de Toledo.

Mesmo após a morte de Manco Inca em 1544, os incas de Vilcabamba permaneceram perturbando as tropas espanholas, realizando saques e impondo o controle sobre as zonas florestais do antigo território anti⁵⁰. No mesmo ano da morte de Manco Inca pelas mãos de um almagrista que se escondia na região da floresta, eclodiu a revolta dos irmãos Pizarro contra o primeiro vice-rei peruano, Blasco Núñez Vela, e contra a imposição das *Leyes Nuevas*, promulgadas pelo imperador Carlos V e que colocavam uma série de limitações sobre as *encomiendas* adquiridas pelos primeiros conquistadores. A revolta dos Pizarro durou quatro longos anos e mergulhou a região do Vice-reino do Peru em um denso conflito⁵¹.

Cabe destacar que desde o início de seu processo de expansão territorial, a Coroa Espanhola buscou desenvolver um corpo legislativo capaz de dar conta das inúmeras problemáticas jurídicas que lhe eram apresentadas, permitindo o estabelecimento de um firme controle material e espiritual das regiões conquistadas. No final de 1512 foram promulgadas as Leis de Burgos, que abordavam a problemática relacionada aos indígenas americanos, tecendo normativas que visavam garantias mínimas para o cumprimento dos propósitos evangelizadores⁵². Segundo Rafael Ruiz, no que se referem à defesa dos direitos indígenas, as Leis de Burgos podem ser agrupadas em alguns grandes núcleos, sendo eles: Direitos Trabalhistas (leis 4, 11 e 13); Direito à Educação (lei 17); Direitos da Personalidade (leis 18, 24 e 27); Direitos à Tutela (lei 23 e 34); Direitos da Mulher (lei 1); e Direitos do Menor (lei 2 e 3). Entretanto, estas não surtiram o esperado efeito na dinâmica colonial e a crise demográfica indígena se alastrou, exigindo novas medidas da Coroa Hispânica⁵³. Desse modo, em 1542, Carlos V estabeleceu as *Leyes Nuevas*, como uma espécie de nova tentativa para frear as tendências sociais e econômicas do processo inicial de conquista, reduzindo a

⁵⁰ O Tahuantinsuyu era dividido em quatro zonas que tinham seu centro na cidade de Cusco. Eram elas: Chinchaysuyu (ao norte), Collasuyu (ao sul), Contisuyu (ao oeste) e Antisuyu (ao leste). Os povos que habitavam esta última região eram denominados genericamente pelos incas (e também por parte dos espanhóis) como “antis”.

⁵¹ RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. p. 60.

⁵² RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 101.

⁵³ Vale destacar que no intervalo entre a criação das Leis de Burgos e a promulgação das *Leyes Nuevas*, foram elaboradas as Leis de Saragoça, de 1518, pelo Cardeal Cisneros, regente do trono de Castela após o falecimento do Rei Fernando. Nas palavras de Rafael Ruiz, Cisneros “traçou um plano de ação jurídica e social realmente revolucionário para a época” RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 105

avassaladora crise populacional indígena, causada pela exploração ilimitada de sua mão de obra por parte dos conquistadores, e limitando o poder das *encomiendas*⁵⁴.

Indignados com os mandos e desmandos de Blasco Núñez Vela e com a perda de parte de seus direitos provocada pela nova legislação colonial, os *encomenderos* (em conluio com os ouvidores da Audiência de Lima) aprisionaram o vice-rei no final do inverno de 1544, colocaram-no em uma embarcação e o despacharam com destino à Espanha, negando-se a aceitar as diretrizes oriundas da Europa. Núñez Vela, entretanto, usando de diversas artimanhas e contando com o apoio de alguns adeptos de sua causa escapou do aprisionamento e desembarcou em Tumbes, na zona do Golfo de Guayaquil, formando um novo exército em Quito para enfrentar Gonzalo Pizarro. Após quase um ano e meio de movimentação das tropas gonzalistas e realistas, o conflito entre Gonzalo Pizarro e Blasco Núñez Vela aconteceu em terras do que atualmente chamamos de Equador, na famosa *Batalla de Iñaquito*. As forças realistas saíram derrotadas, o vice-rei foi capturado e decapitado em pleno o campo de batalha. Apesar do grande número de mortos e feridos, o irmão mais novo de Francisco Pizarro surgia no horizonte colonial como maior potência política e bélica da América do Sul, ameaçando diretamente as forças e autoridades régias⁵⁵.

Por sua vez, quase ao mesmo tempo e ao sul do Vice-reino do Peru, os realistas, sob o comando de Diego Centeno, juntavam novos destacamentos para colocarem em prática as ordens de Carlos V e tentarem acabar com os traidores da Coroa Hispânica. Por seu turno, auxiliados por Francisco de Carvajal, os homens de Gonzalo Pizarro se reorganizaram e deram luta aos realistas de Centeno nas proximidades do Lago Titicaca em 1547, episódio que ficou conhecido como *Batalla de Huarina*. Apesar de estarem em menor número, os soldados gonzalistas contavam com eficientes arcabuzes e desenvolvidas técnicas de batalha idealizadas por Carvajal, visto na época como um dos melhores táticos do vice-reino. Desse modo, as forças gonzalistas terminaram por agregar mais uma importante vitória ao seu rol de batalhas⁵⁶.

Entretanto, apesar das grandes baixas, as forças de Carlos V não se deram por vencidas. Enquanto Pizarro enfrentava as tropas de Centeno, o padre Pedro de la Gasca, proclamado

⁵⁴ Para maiores detalhes sobre as transformações da legislação indígena ao longo dos séculos XVI e XVII, verificar: BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*. Ensaio sobre a conquista hispânica da América. Campinas: Editora da UNICAMP; Iluminuras, 1995. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

⁵⁵ HEMMING, John. *La conquista de los incas*. México: FCE, 2000. Trad. Stella Mastrangelo. p. 315.

⁵⁶ Ibidem. p. 320.

governador interino do Vice-reino do Peru após a morte de Blasco Núñez Vela, estabelecia uma política de arregimento dos quadros mais importantes de Gonzalo Pizarro por meio de seus talentos diplomáticos e do estabelecimento de uma massiva traição por parte dos apoiadores pizzaristas. La Gasca, que recebeu o título de “*El Pacificador*”, reuniu-se com diversos seguidores de Pizarro e decretou o perdão destes para conseguir seu apoio irrestrito. Além disso, enquanto marchava com suas tropas rumo a Cusco (onde se encontravam Gonzalo Pizarro e Francisco de Carvajal), revogou o poder das *Leyes Nuevas* e remanejou a repartição das *encomiendas*, sabendo satisfazer amplamente os interesses dos *encomenderos* que o apoiavam, enfraquecendo a força política e militar de Gonzalo Pizarro⁵⁷.

Conta-se que ao encontrarem as tropas realistas próximo de Cusco, em 1548, as forças de Gonzalo Pizarro estavam conscientes do perdão que Pedro de la Gasca havia estabelecido para aqueles que abandonassem o traidor do rei e boa parte dos oficiais de cargo mais alto já haviam mudado de lado. Desse modo, quando as tropas em combate se colocaram frente a frente, Pizarro sofreu uma deserção em massa de seus soldados, ficando impossibilitado de enfrentar de fato seus inimigos. Gonzalo Pizarro, Francisco de Carvajal e aqueles que haviam permanecido ao seu lado foram capturados e condenados por traição, sofrendo decapitação no amanhecer do dia seguinte ao seu aprisionamento⁵⁸.

Interessante notar que ao mesmo tempo em que o Vice-reino do Peru era palco destes inúmeros conflitos armados, em 1545, de acordo com antigas lendas, as veias de prata de Potosí foram descobertas acidentalmente por um pastor de lhamas chamado Diego de Huallpa. Assim sendo, a partir desta data as riquezas minerais possibilitadas pela região foram alvo de inúmeras incursões espanholas e sua exploração se apresentou como uma das questões fundamentais para o bom andamento do desenvolvimento colonial⁵⁹. Inicialmente o *Cerro Rico* de Potosí foi explorado com pouca eficiência e controle, utilizando-se o chamado *sistema del rato*, que consistia na exploração por meio de pequeno tuneis abertos ao longo da costa da montanha e em forma de pequenas minas individuais (aproximadamente 100 por 50 metros quadrados) que eram cecedidas pela Coroa⁶⁰. No que se refere à mão de obra, neste primeiro momento foram utilizados escravos indígenas e índios enviados pelos

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. p. 60-61.

⁵⁹ BAKEWELL, Peter. “A mineração na América Espanhola Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 102.

⁶⁰ Ibidem, p. 105.

encomenderos. Vale frisar que até os anos de 1570, com a ascensão de Francisco de Toledo ao poder, o sistema da *mita* estava pouco organizado⁶¹ e a exploração de Potosí, com todas as riquezas que a região oferecia, era bastante deficiente. Entretanto, é importante também ressaltarmos que neste período os reflexos econômicos, sociais e ecológicos da exploração mineira e a queda demográfica já eram largamente sentidos pelas comunidades andinas, uma vez que os núcleos comunitários e familiares já estavam sofrendo uma verdadeira crise populacional por causa dos conflitos bélicos do período e por conta dos abusos e extorsões promovidas pelos espanhóis.

Grosso modo, o que podemos notar com estas breves considerações iniciais é que as primeiras décadas de invasão e conquista foram marcadas por complexas alterações sociais, políticas, econômicas e culturais dentro das comunidades andinas. O sistema incaico foi totalmente desconfigurado, fazendo emergir um novo modelo de organização social ao longo da época colonial. Este último, por sua vez, foi se consolidando ao longo de vários anos e se atualizando de acordo com as demandas que lhe eram apresentadas.

1.2. TRAJETÓRIA SOCIAL DE CRISTOBAL DE ALBORNOZ

Cristobal de Albornoz nasceu no ano de 1530, em uma cidade chamada Hueva, localizada na região central da atual Espanha, na época, pertencente ao Reino de Castela e Leão⁶². Os motivos específicos que trouxeram Cristobal de Albornoz até à América são desconhecidos, mas, a maior parte dos seus biógrafos acredita que ele, assim como tantos outros clérigos e aventureiros do período, estava imbuído de um forte desejo de evangelização e seduzido pela crença de que poderia alavancar sua carreira eclesiástica nas terras do Novo Mundo, uma vez que este se apresentava como um espaço dotado de maiores possibilidades de enriquecimento e ascensão social.

De acordo com estudos biográficos feitos por Pedro Guibovich Perez, antes de chegar a Diocese de Cusco, Albornoz esteve nas regiões de Santo Domingo e de Nova Granada, tendo desempenhado a função de cura catedralício na primeira e de vigário na segunda, além de ter

⁶¹ Trataremos a respeito da figura de Francisco de Toledo e sobre a organização da *mita* na época colonial de modo mais detalhado ao longo do capítulo 02 desta dissertação. Por enquanto, queremos apenas demonstrar a falta de uma organização mais elaborada neste primeiro momento da exploração colonial.

⁶² GUIBOVICH PERÉZ, Pedro. *Cristobal de Albornoz y el Taki Onqoy*. *Historica*. V. XV, N. 2, Lima, 1991. p. 210-11.

ocupado o cargo de visitador geral⁶³ em ambas. Cruzando informações de diferentes fontes documentais, Guibovich concluiu que Albornoz deve ter chegado ao Vice-reino do Peru no começo de 1567, uma vez que ele estava acompanhando o bispo de Quito, Dom Frei Pedro de la Peña, em sua viagem para o Segundo Concílio Limense, e, de acordo com a documentação do período, Dom Pedro teria chegado em Lima por volta desta época⁶⁴.

Já no Peru, Albornoz teria então se aproximado do chantre⁶⁵ do bispado de Cusco, Hernando Arias. A sede catedralítica encontrava-se vacante por causa da renúncia, em 1562, do antigo bispo Solano, sendo, dessa forma, administrada pelo conselho do cabido, espaço no qual Arias desempenhava grande influência⁶⁶.

Como parte dos quadros eclesiásticos da Diocese de Cusco, inicialmente Albornoz se ocupou da doutrina de Callao, para, logo em seguida, passar a exercer as funções de visitador do bispado graças à sua proximidade com Hernando Arias. Primeiro, no ano de 1568, realizou visitas na cidade de Arequipa e em seus distritos, tendo como meta acompanhar e analisar o trabalho dos clérigos, de modo especial no que se referia aos avanços da evangelização junto aos grupos indígenas. Em seguida, nos anos de 1569 e posteriores, empreendeu visitas na região de Huamanga, com o objetivo de solucionar antigas disputas existentes entre a Diocese de Cusco e os *encomenderos* daquele território acerca do recolhimento dos dízimos. Foi justamente no período que esteve como visitador na região de Huamanga que Albornoz entrou em contato com as práticas do Taki Onqoy, uma vez que são nas *probanzas de servicios*⁶⁷ produzidas nesta fase que se encontram as ricas informações sobre o movimento⁶⁸.

Em 1570 suas *probanzas* foram levadas em consideração e Albornoz passou a desempenhar as funções de cônego junto ao cabido da catedral de Cusco, ascendendo, desse modo, dentro da hierarquia eclesiástica do vice-reino. No ano seguinte, junto com Juan de

⁶³ O visitador tinha como função acompanhar o andamento das doutrinas, paróquias e missões que estavam submetidos à jurisdição de uma diocese, averiguando diversos aspectos estruturais do processo de evangelização, tais como: comportamento dos clérigos; recolhimento dos dízimos; formas de catequese; abusos de poder, entre outros.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ O chantre, dentro da hierarquia católica, é um título eclesiástico, que designa uma dignidade presente em alguns cabidos e colegiados. Correspondia ao papel de mestre do coro ou cantor de salmos e responsórios nos templos principais, especialmente em catedrais. Vale frisar que esta posição também existia dentro de alguns mosteiros.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ As *probanzas de servicios* eram documentos produzidos por religiosos católicos, informando suas mais destacadas ações, sendo utilizadas para pleitar cargos cada vez mais altos (e consequentemente com maiores rendimentos) dentro da estrutura hierárquica da Igreja Católica.

⁶⁸ Idem

Palomares, percorreu as regiões de Andahuaylas e Parinacochas como visitador eclesiástico na visita geral efetuada pelo vice-rei Toledo⁶⁹.

Depois de mais de uma década de sé vacante, Sebastián Lartaún⁷⁰ foi designado como bispo de Cusco no ano de 1573. Segundo as informações documentais do período, Albornoz soube se aproximar do novo bispo e foi ganhando ainda mais espaço dentro da dinâmica de poder do Vice-reino do Peru. Em 1575, ao realizar uma visita pastoral na região de Andahuaylas, e em 1579, ao ir a Lima para responder acusações feitas contra ele sobre o recolhimento dos dizemos de sua região episcopal, Lartaún designou Albornoz como provisor⁷¹ e vigário geral da diocese, demonstrando, desse modo, que Cristobal de Albornoz teria tornado-se um dos homens de confiança do novo bispo⁷².

Durante os anos de 1582 e 1583, Albornoz esteve envolvido em uma grande polêmica ao longo das sessões do III Concílio de Lima. O fiscal conciliar, Cristóbal Sánchez Renedo, levantou contra Albornoz denúncias de que este teria desacatado a autoridade arcebispal, se apropriado indevidamente de uma série de bens que pertenciam às antigas *huacas* e, por fim, teria praticado arbitrariedades enquanto desempenhava as funções de provisor. Apesar de ter sido indiciado publicamente, o que certamente prejudicaria sua imagem na tentativa de conquistar futuros cargos, as acusações tiveram pouco impacto, uma vez que o bispo Lartaún era uma das figuras mais fortes presentes no III Concílio e falou em defesa de Albornoz, que foi absolvido pelo juiz do caso, o bispo de La Plata, Dom Alonso Granero de Avalos⁷³.

Já nos anos finais de sua vida, Albornoz também pode acompanhar as sessões do IV Concílio Provincial de Lima, atuando como secretario do bispo Gregorio de Motalvo. Posteriormente, junto com o bispo Antonio de la Raya, colaborou na fundação do colégio e seminário de *San Antonio Abad*, em Cusco⁷⁴.

⁶⁹ Ibidem. p. 214-15.

⁷⁰ Sebastián de Lartaun, bispo de Cusco entre os anos de 1572 e 1583. Natural da província de Guipúzcoa. Formado pelo Colégio de San Ildefonso de Alcalá, tendo recebido o título de doutor pela universidade de mesmo nome. Foi catedrático da Faculdade de Artes de Alcalá entre 1545 e 1549 e reitor da igreja de Aizarnazabal e da Universidade de Oñate. Para uma biografia completa de Lartaun, verificar: ZUDAIRE, José Miguel Aramburu. *Don Sebastián de Lartaun, un obispo guipuzcoano en Cuzco (S. XVI)*. Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, Vol. 1, p. 377-393.

⁷¹ Magistrado eclesiástico a quem os bispos delegam sua jurisdição contenciosa, sendo, em alguns momentos, o responsável pela diocese na ausência do bispo.

⁷² GUIBOVICH PERÉZ, Pedro. *Cristobal de Albornoz y el Taki Onqoy*. *Historica*. V. XV, N. 2, Lima, 1991. p. 214-215.

⁷³ Ibidem. p. 216-18

⁷⁴ Idem

Cristobal de Albornoze faleceu em Cusco, no dia 18 de dezembro de 1606, sem ter conseguido realizar aquele que aparentemente teria sido seu grande desejo, o de transforma-se em bispo de Cusco, e sem fazer parte dos altos segmentos da Igreja Católica nas terras do Novo Mundo; entretanto, acabou nos deixando uma rica fonte documental (suas *probanzas de servicios*) sobre as práticas e transformações cosmológicas sofridas pela sociedade andina colonial⁷⁵.

Cabe destacar que as *Informaciones de Servicios* de Cristobal Albornoze devem ser usadas com bastante cautela por parte dos historiadores, uma vez que esta documentação foi elaborada com um propósito muito específico: enaltecer as ações do clérigo na busca de aquisição de cargos e benesses eclesiásticas. Destarte, não é pelo fato desta documentação ter sido elaborada por agentes da coroa que ela não pode nos fornecer uma importante fonte de informações sobre os costumes e modificações sociais sofridas pelas comunidades nativas dos Andes. Quando utilizadas com a devida cautela e cruzadas com documentação proveniente de outros sujeitos e espaço, o historiador pode retirar daí um profícuo conjunto de conhecimento para desenvolver interpretações sobre o passado.

1.2.O TAKI ONQOY: ORIGENS, EXPANSÃO, AGENTES.

Após realizarmos alguns apontamentos sobre aquele que é considerado o autor⁷⁶ do melhor conjunto de informações sobre o movimento do Taki Onqoy, passemos a analisar o movimento em si.

Nos anos de 1560 a sociedade andina se encontrava fraturada. Não se tratava de uma crise apenas política, mas de uma crise que afetava todos os espaços da realidade colonial, uma vez que o encontro-choque da conquista espanhola desconfigurou as práticas econômicas, cosmológicas, sociais e espaciais do antigo universo andino⁷⁷. O anterior

⁷⁵ Idem

⁷⁶ Segundo Cristóbal de Molina, o verdadeiro descobridor do movimento do Taki Onqoy foi o padre Luis de Olvera, no ano de 1565. Entretanto, o papel de extirpador e combatente de Albornoze foi peça chave para a dizimação do movimento e repressão de suas lideranças. Deixo aqui o trecho do texto de Molina, escrito entre os anos de 1574 e 1575, que aponta para o pioneirismo de Luis de Olvera no combate aos erros das comunidades nativas: “*Abrá diez años, poco más o menos, que hubo una yrronía entre estos yndios desta tierra y era que hacía una manera de canto, al qual llamavan Taqui Hongo, y porque en la provincia de Parinacocha, un Luis de Olivera, clérigo presbítero que a la saçon hera cura del dicho repartimiento, que es en el obispado de Cuzco, fue el primero que vio la dicha yrronía o idolatria*”. In MOLINA, Cristóbal de (El Cuzqueño). *Relación de las fabulas y ritos de los Incas*. Lima: [s. n.] (Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.), 1916. [1575-76]. p.34.

⁷⁷ MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales* (desde los orígenes al siglos XVII). Madrid: Alianza Editorial, 1987. p.166.

ordenamento produzido pelo sistema incaico havia sido colocado de ponta cabeça. E foi justamente neste contexto de rompimento (e ao mesmo tempo de criação) sociocultural que surgiu um movimento indígena que pregava o retorno das *huacas* e a destruição daqueles “brancos” com seus falsos deuses: o Taki Onqoy.

Na *Información de Servicios* de 1577, no testemunho do padre Luis de Olvera, Alborno é apresentado como um eficiente extirpador de idolatrias e responsável pela destruição de inúmeras *huacas*. Além disso, o dito padre destaca que os fundamentos das crenças presentes no Taki Onqoy são

que todas las huacas del reino, quantas avían quemado los cristianos e destruido, avían resuçitado y estaban repartidas en dos partes, las unas con la guaca Pachacama y las otras con la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino, e questas se avían juntado para dar batalla a Dios Nuestro Señor, al qual trayan ya de vencida e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las huacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos⁷⁸

É interessante notar que as doenças e a mortandade provocadas pelas antigas *huacas* não afetariam apenas os estrangeiros, elas iriam atingir *a todos*, inclusive aqueles indígenas que haviam se convertido ao cristianismo e que não quisessem abandonar a religião dos espanhóis, conforme pode ser visto no trecho abaixo:

a todos los cuales estaban henojados con yndios porque se avían buelto cristianos, e que si querían los yndios que no les viniese enfermedades ni muertes sino toda salud y aumento de bienes que renegasen del cristianismo que avían resçevido e no se llamasen nobres de cristianos ni comiesen ni se vistiesen cosas de Castilla creyendo que Dios hera poderoso para aver fecho a Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crían, pero que las huacas avían sido poderosas para aver fecho esta tierra e a los yndios e a los mantenimientos e a las cossas que en ella criaban [grifo nosso]⁷⁹

Segundo o léxico quéchua desenvolvido pelo frei Domingo de Santo Tomás⁸⁰, a raiz da palavra *taki* está atrelada a ideia de um cantar ou um conjuntos de cantos. Ao observarmos os significados propostos pelo dominicano, encontramos as seguintes expressões⁸¹:

taquini.gui = cantar

taqui = canto

taqui camayoc = canto

⁷⁸ ALBORNOZ, Cristobal. *Información de servicios - 1577*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p.178. f.5

⁷⁹ Idem

⁸⁰ Para um estudo bastante interessante sobre a figura do frei Domingo de Santo Tomás e a importância de sua gramática ao longo do século XVI, verificar: CORDEIRO, Roberta Henriques Ragi. *Dominicanos e jesuítas na emergência da tradição gramatical quéchua – século XVI*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística da USP, 2008.

⁸¹ SANTO THOMAS, Fr. Domingo de. *Léxico Quechua*. Valladolid: en casa de Francisco Fernandes de Losdova, 1560. p.27

taquini.gui = cantar el hombre

mizque taquini.gui = cantar suavemente

Por sua vez, a palavra *onqoy*, na sua variação, é apresentada como sendo a algum tipo de doença ou de enfermidade, conforme pode ser visto abaixo:

Huncuy = dolencia⁸²

Huncuy = enfermedad⁸³

Huncunigui = enfermar se⁸⁴

Dessa forma, ao traduzirmos a expressão *taki onqoy* temos como significado algo próximo de *doença do canto* ou a *enfermidade do canto*. O importante aqui é notar que o Taki Onqoy, conforme sua significação consistiu em uma forma de resistência e em uma resposta indígena baseada em antigos costumes nativos e que tinha como alicerce os bailes ritualísticos no quais a dança e o canto se faziam presentes.

Conforme destaca Rafael Varrón, a origem dos *takis* tinha como fundamento uma série de cultos pré-hispânicos que detinham diferentes funções nas distintas esferas do sistema incaico, ou seja, apesar do Taki Onqoy, de modo específico, ser um movimento que visava responder a uma série de questões nascidas da problemática colonial, a prática da realização dos bailes ritualísticos, com seus cantos e danças, como formas de culto e comunicação com diferentes deidades não é exclusividade do movimento combatido por Albornoz. De acordo com Varón, os *takis* eram catalogados e reproduzidos de acordo com as categorias estabelecidas socialmente, servindo como aparelhos de preservação das memórias coletivas e objeto de integração dos sujeitos sociais, uma vez que

(...) existía gran variedad de taki, desde los locales relacionados a fenómenos naturales, tales como lluvia o granizo, hasta los estatales que celebraban una victoria del ejército, además de aquéllos incluidos en el calendario agrícola. (...) el taki tenía una ubicación privilegiada prácticamente en todos los momentos de la vida indígena⁸⁵.

Ao nível de organização estatal, Rafael Varón destaca a existência de dois grandes tipos de *takis*: o *Huari* e o *Coyo*. De acordo com as informações colhidas pelos primeiros cronistas da região andina, o *Huari* teria sua origem juntamente com o primeiro inca, Manco Capac, que ao sair da cova onde esteve preso ordenou a realização deste *taki* como forma de consagração dos seus súditos mais fieis. Por seu turno, a cerimônia do *Coyo* teria sido iniciada

⁸² Ibidem. p.48

⁸³ Ibidem. p.139

⁸⁴ Idem

⁸⁵ VARÓN GABAI, Rafael. "El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial". In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 361

por Pachacuti Inca Yupanqui, tendo também por objetivo a glorificação de guerreiros destacados em batalhas contra inimigos⁸⁶.

Além das festividades comemorativas acima citadas, os *takis* também poderiam ser usados pela elite cusquenha como mecanismos de asseguuração de benefícios econômico-ecológicos, como no caso da realização das celebrações *Situa* e *Ytu*. Ocorrida anualmente, com data específica no calendário festivo, a *Situa* se apresentava como uma comemoração de valorização dos costumes incaicos, uma vez que ela tinha por meta conseguir favores ecológicos de *Viracocha* durante a temporada de chuvas do *Coya Raymi*⁸⁷, evitando a proliferação de doenças comum neste período. A celebração da *Ytu*, por sua vez, não possuía uma data rigidamente marcada, ou seja, não era uma festa ordinária, podendo ocorrer em diferentes temporalidades do ano, indo de acordo com as necessidades sociais do momento. A realização da *Ytu* estava atrelada a variadas situações, como terremotos, enchentes, pestilências ou quando o inca resolvia sair em pessoa para alguma guerra⁸⁸.

Assim sendo, o que se percebe é que a prática dos *takis* enquanto mecanismos de relato histórico e garantia de benesses econômico-ecológicas era parte constituinte da sociedade andina pré-colonial, tendo sido utilizada em uma larga rede de cerimônias e festivais. Enquanto conjunto de cantos que poderiam ser constantemente repetidos e transmitidos de geração em geração, os diferentes *takis* foram feitos para manter o contato com as deidades, buscando permanecer sempre atualizados e capazes de garantir os benefícios econômicos, ecológicos e sociais através do tempo. Interessante notar que mesmo com o encontro-choque da colonização, os *takis* continuaram ocorrendo como uma resposta singular frente as novas situações que se apresentavam.

No que se refere à área de atuação dos seguidores do Taki Onqoy, tendo como base as informações apresentadas por Cristobal de Albornoz, constata-se que esta esteve espalhada pelos atuais departamentos de Huancavelica e Ayacucho, se estendendo levemente até as regiões de Lima, Ica, Arequipa e Apurímac, conforme pode ser observado nas marcações realizadas no mapa abaixo:

⁸⁶ Ibidem. p. 369-370.

⁸⁷ Décimo mês do calendário incaico.

⁸⁸ Ibidem. p. 372-374.

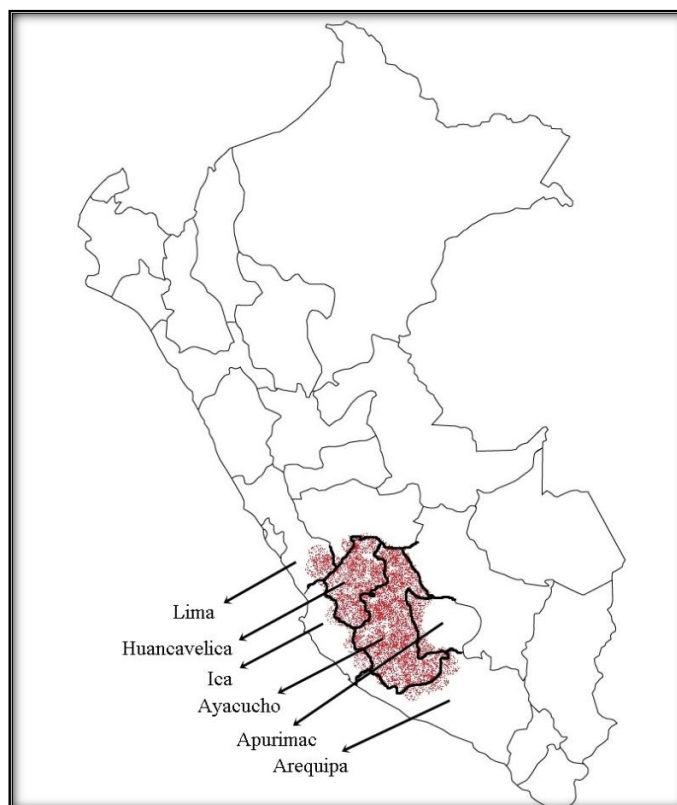


Figura 1 – Mapa da zona de influência do Taki Onqoy⁸⁹

De modo específico, o foco maior de atuação esteve concentrado entre o eixo de quatro antigas *huacas* andinas, os picos nevados Rasuwillka, Qarawarasu, Ancolla/Ampay e Anca Cilla/Anpacheta. Estes picos circunscrevem as regiões de Parinacochas, Lucanas, Chocorbos, Vilcashuamán e Andahuaylas⁹⁰.

Interessante notar que as regiões acima citadas foram palco de uma grave crise econômico-ecológica após a chegada dos espanhóis⁹¹.

Segundo os estudos de Noble David Cook, as regiões centrais dos Andes tiveram um declínio demográfico alarmante entre os anos de 1520 e 1560. O decréscimo numérico da

⁸⁹ Marcação feita por nós, tendo como base as informações presentes nos textos de Albornoz.

⁹⁰ VARÓN GABAI, Rafael. “El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial”. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p.388. MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales* (desde los orígenes al siglos XVII). Madrid: Alianza Editorial, 1987. p.167. MACCORMARK, Sabine. *Religion in the Andes*. Vision and imagination in Early Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1991. p. 182. CARRASCO, Juan Ranulfo Cavero. *Taki Onqoy: Milenarismo e História Indígena (Hatun Soras – Perú, século XVI)*. Tese de Doutorado defendida no IFCH da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1999. p. 37-43.

⁹¹ Segundo estudo realizado por Luis Millones, utilizando o memorial de Bartolomé Alvares de 1588, vinte anos após haver desaparecido das regiões citadas, foi possível encontrar reminiscências do Taki Onqoy nos territórios de Oruro (atual região boliviana), em decorrência dos processos migratórios realizados pela etnia soras e pelo intenso fluxo de trabalhadores enviados para as zonas de mineração. Para maiores informações, verificar: MILLONES, Luis. *Mesianismo en América Hispánica: el Taki Onqoy*. *Memoria Americana*, n. 15, año 2007, p. 26-28.

população foi de aproximadamente 1.131.820 pessoas para 673.054 indivíduos em apenas quatro décadas; ou seja, ocorreu uma redução populacional de algo como 40,53% no período⁹².

Em grande medida, a redução populacional da região teve como fundamento dois fatores: doenças e fome. Além das inúmeras enfermidades trazidas pelos espanhóis, o trabalho forçado sob o sistema de *mita* nas minas de Huancavelica⁹³ e Parinacochas, na região de Huamanga, foi responsável por provocar inúmeras mortes, uma vez que o contato com o mercúrio causava hidrargíria nos mineiros. Importante notar que durante o governo incaico a exploração do mercúrio foi proibida, pois os nativos se recusavam a cavar nos flancos da região onde se localizavam as minas, uma vez que acreditavam que das profundezas das montanhas de Huancavelica advinham divindades telúricas capazes de matar aqueles que as aborreciam⁹⁴. Ademais, a região onde se desenvolveu o Taki Onqoy também havia sido palco de vários conflitos bélicos, conforme apontado no primeiro tópico deste capítulo, ocasionando problemas nas colheitas de milho e trigo, além do fato de que os rebanhos de lhamas e guanacos estavam quase que dizimados por causa da caça⁹⁵ desenfreada por parte de indígenas e espanhóis.

No que tange às lideranças e agentes dissipadores do movimento Taki Onqoy, constatamos que existiam diferentes funções dentro da dinâmica ritualística do grupo, uma vez que as informações de Albornoz apresentam distintos graus de punição para aqueles que eram tidos como dogmatizadores e feiticeiros; ou seja, havia níveis de culpabilidade específicos para os sujeitos participantes, dependendo da função exercida por estes. Ademais, o próprio Cristobal de Albornoz oferece uma ampla série de categorizações para os sujeitos relacionados ao Taki Onqoy, sendo elas: *guacamayos* (guardião de *huacas*); *hechiceros públicos*; *taquiongos* (sujeitos comuns ligados à realização dos *takis*); *ayras taquiongos*; *encubridores y consentidores* (geralmente *curacas* que encobertavam a realização dos *takis*)

⁹² COOK, Noble David. *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 94-245.

⁹³ Carlos Contreras elaborou um estudo vasto sobre o processo de transformação de Huancavelica, analisando suas questões políticas, econômicas e sociais, desde o século XVI até o século XVIII. Veja-se: CONTRERAS, Carlos. *La ciudad del mercurio*. Huancavelica 1570-1700. Lima: IEP, 1982.

⁹⁴ BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. p. 73-75.

⁹⁵ A caça desenfreada foi um problema tão grave que o vice-rei Marques de Cañete elaborou duas provisões (uma em 1556 e outra em 1557) proibindo-a.

e os *taquiongos maestros* (vistos como principais sacerdotes e dogmatizadores do movimento)⁹⁶.

No testemunho realizado por Cristóbal de Molina para as informações de serviço apresentadas no ano de 1577, notamos que apesar de terem sido encontrados vários feiticeiros e dogmatizadores na visita efetuada em Huamanga, as penas caíram mais pesadas para um homem e duas mulheres que foram tidos como lideranças principais do movimento, tendo sido levados presos até a cidade de Cusco, conforme pode ser visto no trecho abaixo:

(...) en la visita que hizo de Guamanga, save este testigo que descubrió gran suma de guacas y las hizo quemar e a los sacerdotes y ministros y hechizeros dellas e hizo cargalos, e que en las provincias de los Soras y Apcara y Lucanas, halló gran suma de docmatizadores y maestros del Taqui Ongo, ques la más mala superstición que en nuestros tiempos los yndios an hecho, e que en ellas castigó muchos dellos e a los más principales docmatizadores, que heran dos hombres e una muger, enbió presos a esta çiudad del Cuzco, los quales disuadían a los yndios diziendo que las guacas avían vençido Dios e que no avía para que adorar las cruces ni entrar en las yglesias (...) [grifo nosso]⁹⁷

Além dos três sujeitos acima citados e dos outros membros com menor destaque do movimento, as informações de Albornoz apontam para um sujeito que é tido como um dos idealizadores e chefia máxima do Taqui Onqoy: Juan Chocne (Chono ou Choque).

Ao que tudo indica, Juan Chocne (Chono ou Choque) se apresentava como uma das figuras centrais no processo de difusão das ideias presentes no Taki Onqoy, tendo sido perseguido várias vezes pelos agentes clericais do bispado de Cusco e atuando como uma espécie de cabeça do movimento. Sua prisão foi descrita no testemunho do clérigo espanhol Pedro Barriga Corro, presente na *Información de 1570*:

(...) el dicho Cristóbal de Albornoz salió desta ciudad a entender en la visita de los términos della, y aviendo este testigo descubierto cierta guaca en el repartimiento de Laramati, donde estaba doctrinando el dicho Cristóbal de Albornoz por el aviso que tubo de los dichos Deán y Cabildo de la Santa Yglesia del Cuzco, por aver prendido a un Juan Chono predicador de la dicha seta Aira Taqui Ongo, porque el dicho Juan Chono venía huyendo de este testigo quando descubrió la dicha guaca (...) y luego que el dicho Cristóbal de Albornoz tubo claridad del dicho Cabildo, con su buena maña, industria y zelo de servicio de Dios Nuestro Señor que tenía e tiene, enpeçó a descubrir e descubrió la dicha seta y apostasía Aira e Taqui Ongo que muchos yndios predicavan e guadavan (...) [grifo nosso]⁹⁸

E no testemunho do licenciado Bravo de Berdusco, constante na *Información de 1584*:

⁹⁶ VARÓN GABAI, Rafael. "El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial". In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 355.

⁹⁷ ALBORNOZ, Cristobal. *Información de servicios - 1577*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 181. f.6

⁹⁸ ALBORNOZ, Cristobal. *Información de servicios - 1570*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p.147. f.53/54

(...) la sede vacante pasada nombró e hizo su visitador general al dicho canónigo Cristóbal de Albornoz, el qual hizo la dicha visita con mucho cuidado y diligencia, en la qual hizo muy gran servicio a Dios Nuestro Señor y a Su Magestad, porque destruyó y destirpó y quemó gran suma de ydolos y guacas adoratorios que tenían los yndios de la provincias de los Lucanas y Chinchaysuyo, porque en aquel tiempo así mismo andavan en aquel partido, donde andava visytando, yndios docmatizadores predicando contra la ley evangélica a los yndios naturales, y *castigó muchos de estos, y los más culpados fueron dos yndios naturales e uno llamado el un yndio don Joan Chocne* enbió a esta çiudad para que en ella, como caveça de este obispado y de estos reynos y de donde avían salido todas las ydolatrias, fuesen castigados para exemplo de los demás y desengaño de los yndios, porque dezían estos y predicaban a los yndios que los ydolos y guacas avían bençido a Dios, y que así no creyesen a los padres y ni adorasen a Dios en la cruz, porque *dezía el don Joan Chocna que él traya consigo uno que ellos no veyan*, el qual le dezía estas cosas y que este les dava las comidas y mantenimientos, los quales fueron en esta çiudad castigados, y el día del castigo predicó este testigo a los yndios naturales que se juntaron de muchas partes para este efecto, y confutado sus herrores se desdixeron de todo lo que avían dicho y predicado contra la ley evangélica; con muchas lágrimas se convirtieron y pidieron al pueblo perdón, y les dixerón públicamente que ellos por ser pobres tomaron aquel modo de bibir para poder comer y ganar con ello para su sustento, y este testigo por ser, como es, muchos años a que es predicador de los naturales en la lengua general del ynga, entendió se avía fecho con esto gran servicio a Dios Nuestro Señor y muy gran fruto, porque así mismo enpeçó a çesar una nueva seta que se avía levantado llamada Taquiongo, lo qual todo fue medio y prinçipio la solçitud, trabajo y cuidado que tuvo el dicho canónigo Cristóbal de Albornoz así en descubrillos como en enbiallos acá, y así dexó en las provincias que visitó gran pulicia y cristiandad entre los naturales (...) [grifo nosso]⁹⁹

O que podemos concluir dos relatos acima citados, é que o Taki Onqoy teve um processo de difusão marcado por diferentes agentes de culto, que não eram mais os sacerdotes dos cultos oficiais do incaico. Os difusores do Taki Onqoy resignificavam as relações entre as antigas *huacas* e as necessidades nascidas da crise econômica, ecológica e social desenvolvida pelo processo de invasão europeia, gerando, dessa forma, um movimento com características singulares, apesar de enraizado em um conjunto de práticas que advinham do período incaico.

1.3.AÇÕES INDÍGENAS E REPRESSÕES ESPANHOLAS

Com relação às práticas rituais do Taki Onqoy, cabe destacar que o movimento foi responsável por fazer emergir um modelo ritualístico próprio e com significâncias específicas, bastante distintas do modelo incaico, sendo que este último era estabelecido na tríade: *Inti*

⁹⁹ ALBORNOS, Cristobal. *Información de servicios - 1584*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p.225. f.19

(Sol), *Huiracocha* (ou *Viracocha*) e *Illapa* (Raio-Trovão-Relâmpago)¹⁰⁰. Antes da chegada dos colonos e do surgimento das guerras de conquista, as deidades dos Andes eram poderosas e responsáveis pela manutenção da ordem cósmica, econômica e social das regiões andinas, pois teriam sido elas as criadoras do mundo e eram elas as encarregadas por garantir a ordenação das coisas. Entretanto, a crise geral provocada na segunda metade do século XVI, marcada pelo esfacelamento da organização incaica, fez surgir dentro das comunidades nativas novas formas de enxergar o ordenamento do universo e gerou a necessidade de respostas específicas por parte das lideranças locais.

Apesar das poucas informações sobre as celebrações que compunham o Taki Onqoy, ao analisarmos as fontes existentes, podemos perceber alguns elementos que compunham a sua dinâmica ritualística.

Uma primeira característica que nos chama atenção era a realização de confissões com os predicadores do Taki Onqoy. De acordo com o testemunho de Diego Gavilán, presente na *Información de 1570*, era necessário que os indígenas cristianizados se arrependessem dos erros cometidos e efetuassem um ato de contrição, abandonando as práticas católicas e os costumes adquiridos com os espanhóis, para que, dessa forma, garantissem o retorno ao bom convívio com as *huacas* e a sua permanência dentro da comunidade original. Observemos o trecho abaixo:

(...) y en la dicha visita es público que el dicho Cristóbal de Albornoz hizo muy gran fruto y servicio a Dios Nuestro Señor, porque con su buena yndustria e maña y zelo del servicio de Dios Nuestro Señor y con su cristandad, descubrió entre los naturales de estas provincias la seta y apostasía que entre los naturales se guardava del Taqui Ongo, que por otro nombre se dize Aira, que muchos de los naturales predicaban, y que los dichos naturales que las predicavan dezian que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni que adorasen las cruces ni ymágenes, ni entrasen en las yglesias ni se confesasen con clérigos, sino que se confesasen com ellos e que ayunasen ciertos ayunos ciertos días conforme al tiempo de los yngas, y que les adorasen e ofreciesen de las cosas que tenían, y que les predicavan en nombre de las guacas que ellos tenían e adoravan (...) [grifo nosso]¹⁰¹

Além dos dados presentes no trecho acima, o testemunho de Bartolomé Berrocal, notário apostólico da Audiência de Cusco, destaca um conjunto de notícias bastante semelhante, reafirmando a existência da prática de confissões entre os adeptos do movimento. Berrocal salienta que o trabalho desempenhado por Albornoz foi de grande serventia para a

¹⁰⁰ MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales* (desde los orígenes al siglos XVII). Madrid: Alianza Editorial, 1987. p.167. MACCORMARK, Sabine. *Religion in the Andes*. Vision and imagination in Early Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1991. 182-183.

¹⁰¹ ALBORNOS, Cristobal. *Información de servicios - 1570*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 71. f.7/8

Coroa Espanhola e para Deus, uma vez que descobriu e combateu as práticas apostatas do Taki Onqoy entre “los naturales”, com seus ritos e cerimônias, que consistiam em uma descrença frente aos signos católicos, como as cruzes e imagens dos santos. Nas palavras de Berrocal, podemos ler:

(...) descubrió entre los dichos naturales la seta y apostasia que entre los dichos naturales se guardava que es la Aira Taqui Ongo, que hera que muchos de los dichos naturales predicavan e publicaban y dezían que no creyesen en Dios ni en sus santos mandamientos, ni creyesen en las cruces ni ymágenes, ni entrasen en las yglesias, y *que se confesasen con ellos y no con clérigos ni padres*, e que ayunasen cinco días en sus formas como tenían de costumbre en tiempo del ynga, no comiendo sal ni agí ni mayz, ni teniendo cópula con sus mujeres, sino sólo beber una bebida de azua destemplada sin fuerça y mandándoles adorasen e ofreciesen de las cosas suyas naturales como son carneros, aves, tocto, chimbo, lampaca y carapa, e mollos e plata, e cantidad de comida y otras cosas, y que ellos heran mensajeros de las guacas Titicaca y Tiaguanaco, Chimborazo, Pachacamac, Tambotoco, Caruauilca, Caruaraco y otras más de sesenta o setenta guaca (...) [grifo nosso]¹⁰²

Conforme as duas passagens acima, percebemos que além das confissões, aqueles que aderiam ao Taki Onqoy deveriam também fazer jejuns específicos e empreender uma série de oferendas para as *huacas*. Alguns dos jejuns consistiam em evitar o consumo de sal, de pimenta (*ají*), de milho (*maíz*) e do contato sexual entre homens e mulheres durante determinada quantidade de dias. Tudo isso deveria ser realizado em um período no qual os sujeitos das comunidades beberiam um tipo específico de *chicha*¹⁰³.

Cabe destacar que as sociedades nativas da América tinham em suas bebidas alcoólicas e em seus processos de embriaguez um espaço crucial para expressarem sua visão de mundo e extramundo, sendo que a realização de práticas rituais que envolviam o consumo de bebidas fermentadas e embriagantes era ponto comum e central para as populações da região andina. Estas formas indígenas de comunicar-se com o universo físico e espiritual constantemente se colocavam em contradição com o modelo estabelecido pelos europeus de relacionamento com o álcool e com a ebriedade. Por vezes, as selvagens bebedeiras indígenas se apresentavam como elementos destruturadores dos frágeis mecanismos de controle e poder fundados pelos agentes coloniais¹⁰⁴.

No que se refere ao consumo da *chicha* como parte da ritualidade do Taki Onqoy, podemos observar que as bebidas indígenas colaboravam no fornecimento de um conjunto de

¹⁰² ALBORNOZ, Cristobal. *Información de servicios - 1570*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 92-93. f.20

¹⁰³ Bebida fermentada feita a base de milho. A *chicha* poderia ser temperada com outros produtos, objetivando um maior teor alcoólico ou um maior grau de alucinação para aqueles que a consumiam.

¹⁰⁴ FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial*. Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004. p. 03-04

esquemas culturais que ajudavam a fundamentar as relações sociais nativas, servindo como operadores lógicos de discriminação e incorporação da realidade natural, cosmológica e simbólica destas sociedades. Ao embriagarem-se em suas bebedeiras durante os bailes do Taki Onqoy, as populações nativas não estavam buscando apenas uma separação lúdica entre sobriedade e embriaguez, mas sim construindo e reconstruindo cotidianamente sua humanidade, que se realizava por meio de uma animização e transformação dos objetos da natureza e das relações sociais habituais¹⁰⁵. Os agentes eclesiásticos espanhóis, por sua vez, rapidamente perceberam a necessidade de ressignificar o uso destas bebidas de acordo com as práticas europeias, a fim de que fossem usadas como elementos de “barganha” cultural e objeto de comunicação entre as diferentes realidades que se colocavam em contato durante a época colonial; ou seja, para os espanhóis, o consumo de bebidas deveria ser regrado e com finalidades que iriam de acordo com sua visão de mundo.

Ainda no que concerne ao uso das bebidas durante as festividades andinas, se faz interessante notar que apesar da diversidade de populações nativas presentes nas cerimônias do Taki Onqoy, somente um grupo seletivo de autorizados profetas e feiticeiros podiam realizar a narração das visões que lhes eram reveladas por meio das possessões feitas pelas *huacas*. Ao que tudo indica, o sentido ritual dessa transcendência cósmica presente nas bebedeiras e nas danças nativas seria uma atualização das virtudes guerreiras e socioculturais da história indígena dos Andes, marcada preponderantemente pelos constantes enfrentamentos da guerra, da vingança e da lógica da reciprocidade¹⁰⁶, que se tornavam institucionalizados devido à presença dos sacerdotes indígenas – sujeitos capazes de mediar um novo começo vingativo e criar uma nova atualização cultural das benesses econômico-ecológicas, que dava-se através da narrativa mitológica das visões e adivinhações provocadas pela (e com a) embriaguez.

Por seu turno, as oferendas destinadas às *huacas* eram diversas e consistiam em camelídeos andinos (vicunhas, alpacas, llamas e guanacos), aves nativas, *mullus*¹⁰⁷, *llipta*¹⁰⁸, prata e comida¹⁰⁹. Além disso, ao tratarem das relações entre os sacerdotes do Taki Onqoy e a realização das oferendas, as informações de Albornoz destacam que Juan Chocne (Chono ou

¹⁰⁵ Ibidem. p. 98

¹⁰⁶ Para uma maior e mais detalhada explicação a respeito da lógica da reciprocidade presente entre a cultura dos povos andinos, veja: ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014. Principalmente o capítulo 3: “Expansión e desarrollo”. p. 43-100.

¹⁰⁷ Espécie de molusco típico da região costeira equatorial, também chamado de spondylus.

¹⁰⁸ Tipo de pasta utilizada para mascar coca.

¹⁰⁹ ALBORNOZ, Cristobal. *Información de servicios - 1570*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 92-93. f.20

Choque) era visto por parte das comunidades locais como sendo aquele que com as *huacas* “les dava las comidas y mantenimientos”¹¹⁰.

Faz-se bastante interessante percebermos a presença de *mullus* entre as ofertas descritas nas informações de Albornoz. A existência de moluscos do tipo *spondylus* na região dos Andes Centrais aponta para um elaborado sistema de rotas comerciais que ligavam os dois espaços geográficos. De acordo com estudos realizados por John Murra, o *mullu* era um dos alimentos favoritos das deidades andinas, indispensável na realização da barganha cosmológica responsável por trazer chuvas e garantir o sucesso das plantações¹¹¹. Ademais, é importante frisar que os *mullus* poderiam ser oferecidos em formas trituradas, inteiros ou após terem sido confeccionados em outros objetos, evitando, desse modo, as secas nas regiões mais elevadas e assegurando boas colheitas.¹¹²

De acordo com as observações de Luis Millones, as constantes ligações entre *huacas* e alimentos, podem ser interpretadas como uma relação entre crise econômico-social e a resposta das comunidades andinas. Após a desarticulação do sistema político, econômico e social do incaico nos Andes, se tem o retorno de uma economia de autoabastecimento entre as comunidades mais afastadas dos grandes centros urbanos, reforçando, desse modo, os laços entre deidades e cultos locais. O catolicismo, enquanto culto oficial dos agentes colonizadores, não conseguiu suprir a demanda por uma resposta cosmológica diante da crise que se espalhava pelos Andes; ao contrário, os signos e agentes do catolicismo passaram a ser vistos como responsáveis pela situação de miséria e desorganização social que se instalou nos anos de 1560. Em vista disso, voltar a invocar as *huacas* fazia emergir a oportunidade de recorrer a práticas cosmológicas mais imediatas e elementares das comunidades nativas, cuja relação entre os crentes fundamentava-se de acordo com as necessidades sentidas no momento¹¹³.

As informações de Albornoz também nos apresentam algumas características das transformações ocorridas na cosmologia andina. Um primeiro ponto que nos chama atenção é que anteriormente, dentro do modelo cosmológico controlado pelo incaico, havia deidades de

¹¹⁰ ALBORNOS, Cristobal. *Información de servicios - 1584*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 225. f.19

¹¹¹ MURRA, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002. p. 172

¹¹² Para um estudo mais detalhado acerca da produção, usos e tráfico de *mullu* nos Andes coloniais, ver: MURRA, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002., principalmente o capítulo 10: “El tráfico de *mullu* en la costa del Pacífico”, p. 171-179.

¹¹³ MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales* (desde los orígenes al siglos XVII). Madrid: Alianza Editorial, 1987. p. 168.

maior destaque (*Inti*, *Viracocha* e *Illapa*), e mesmo com a existência de inúmeras *huacas* locais, estas não eram incorporadas (entravam e possuíam o corpo dos sujeitos) como aconteceu no Taki Onqoy. No movimento encabeçado por Juan Chocne (Chono ou Choque), as *huacas* já não habitavam, necessariamente, mais em árvores, rios ou montanhas; elas passavam a possuir o corpo humano e falar e agir por meio dos seus sacerdotes. As pessoas-*huacas* eram reverenciadas e possuidoras de uma autoridade cosmológica diante do restante das comunidades locais, conforme pode ser observado na passagem a seguir:

(...) pero que agora todas avían resuçitado para dalle batalla y vençelle e que las dichas guacas ya no se encorporavan en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo del ynga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían hablar e de allí tomaron a temblar diciendo que tenían las guacas en el cuerpo y a muchos dellos los tomavan y pintavan los rostros con color colorada y los ponían en unos çercados y allí yvan los yndiosa los adorar por tal guaca e ydolo que dezía que se le avía metido en el cuerpo e les sacrificavan carneros, ropa, plata, maíz e otras muchas cosas (...) ¹¹⁴

Analisando o trecho acima, o que notamos é que com o Taki Onqoy, o corpo humano passou a ser um elemento de vazão e resistência para a crise econômico-social da segunda metade do século XVI. O desaparecimento das instituições, valores, normas e ideais do sistema incaico transportou para o corpo, primórdio da personalidade individual e peça chave na construção da identidade coletiva, a função de receptáculo das *huacas* e de ambiente congregador das comunidades andinas. Em um estudo realizado por Luis Millones, Moisés Lemlij, Alberto Péndola, Maria Rostworowski e Max Hernández nos anos de 1990, os autores apontam que, possivelmente, dentro da lógica do Taki Onqoy, o corpo e seus símbolos foram utilizados como projeção do universo físico e social da crise que perpassava os Andes coloniais, em especial as regiões nas quais ocorreu o movimento ¹¹⁵.

Desse modo, o que percebemos é que os corpos daqueles sujeitos capazes de dialogar com as antigas *huacas* (e também o de seus seguidores) passaram a expressar uma forma de religiosidade que provocava horror e medo nos espanhóis. Os rituais do Taki Onqoy eram marcados por transes extasiantes, nos quais as *huacas* “se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían hablar”. Além disso, vale notar que o Taki Onqoy, de modo semelhante ao catolicismo, propunha o controle dos corpos de seus seguidos, uma vez que os indígenas adeptos do movimento deveriam se privar das roupas, alimentos e lugares utilizados e

¹¹⁴ ALBORNOZ, Cristobal. *Información de servicios - 1577*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 178. f.5

¹¹⁵ LEMLIJ, Moisés. MILLONES, Luis. PÉNDOLA, Alberto. ROSTWOROWSKI, Maria. HERNÁNDEZ, Max. “El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas”. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

valorizados pelos cristãos; ou seja, aderir ao Taki Onqoy era resgatar e, ao mesmo tempo, desenvolver normas de conduta novas, que serviriam como negação e também resposta às situações de crise apresentadas pela colonização.

O trauma da colonização parece ter sido a porta de acesso a uma nova forma ritualística nos Andes peruanos, que tinha na dança e no canto suas maiores expressões, uma vez que a dança do Taki Onqoy desestruturava e reestruturava “magicamente” os corpos físicos e cosmológicos, por meio de uma linguagem mítico-ritual composta por um jogo intra e interpessoal. Ao reunirem sujeitos sociais distintos em uma mesma comunidade (a comunidade do baile do Taki Onqoy), o transe extasiante dos sacerdotes do movimento gerava um processo de identificação coletiva e fortalecia os laços de pertença social, fazendo com que as individualidades fossem postas em um sistema de compartilhamento cultural, numa espécie de “fusão das consciências individuais em um todo grupal”¹¹⁶ que unificava os fios interpessoais mais primários e básicos do tecido coletivo. Desse modo, o que percebemos é que foram desenvolvidos conjuntos específicos de *ortopráticas performativas*¹¹⁷ nas comunidades atingidas pelo Taki Onqoy, nas quais os sacerdotes do movimento conseguiram construir técnicas rituais válidas e eficazmente operativas, respondendo aos questionamentos sociais que lhes eram apresentados dentro de uma lógica sociocultural própria e sendo capazes de atuar como agentes de negociação com as distintas formas de poder que lhes eram impostas.

De acordo com as informações de Albornoz, a repressão do movimento Taki Onqoy durou aproximadamente quatro anos, indo de 1569 até 1572. A prática de punição e as sentenças elaboradas pelos espanhóis foram diversas, indo de acordo com os “pecados” cometidos pelos membros do movimento. A atuação de Albornoz pode ser dividida em dois

¹¹⁶ LEMLIJ, Moisés. MILLONES, Luis. PÉNDOLA, Alberto. ROSTWOROWSKI, Maria. HERNÁNDEZ, Max. “El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas”. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 431 – tradução nossa.

¹¹⁷ As *ortopráticas performativas* seriam um conjunto de técnicas rituais (respostas culturais) elaboradas por cada sociedade diante das suas dificuldades cotidianas. Problematizar sua funcionalidade permite-nos pensar ferramentas mais eficazes no processo de interpretação das redes culturais estudadas, uma vez que coloca em questão a reciprocidade das relações culturais entre diferentes modelos sociais e seus mecanismos de negociação com os cânones coletivos impostos por diferentes instituições de poder. Para uma mais detalhada análise do conceito, veja: MANCINI, Silvia. *La Historia de las Religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico. Contradicciones y puntos fuertes de una disciplina en busca de identidad*. Revista del Instituto cubano de investigación cultural Juan Marinello, n°7 (junio---diciembre), 2011/12. p. 1-11. Disponível em: http://www.perfiles.cult.cu/article_p.php?numero=7&article_id=249. e MANCINI, Silvia. *Historia de las religiones y constructivismo: la religión como “técnica”*. In: *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Org. Silvia Mancini. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008. Trad. Hernán Díaz. p. 15-41.

grandes momentos: aquele em que o clérigo atuou como visitador por ordem do *cabildo* eclesiástico de Cuzco e o outro em que ele agiu sob as orientações do vice-rei Francisco de Toledo, desempenhando o papel de visitador geral de uma região mais ampla, que abarcava os espaços do território de Huancavelica. Segundo o testemunho de Pedro de Prado, Albornoz teria iniciado suas atividades na região de Huamanga, principalmente nas *encomiendas* de Quinoa e Parija, para que, em seguida, expandisse sua zona de atuação em terras mais afastadas como Soras¹¹⁸ e Lucanas¹¹⁹.

Apesar de inúmeros testemunhos presentes nas informações de serviços afirmarem que a atuação de Albornoz foi praticada com sabedoria, benevolência e caridade, os dados presentes no anexo da *Información de Servicios de 1584* demonstram práticas repressivas bastante violentas contra os membros do Taki Onqoy¹²⁰, ou seja, uma conduta bastante afastada daquela relatada pelos depoentes.

Ao analisarmos os 1.214 casos de punição presentes no anexo de 1584, notamos que os dois mecanismos de punição mais comuns utilizados nas campanhas de combate as manifestações religiosas dos povos andinos da região central foram os açoites e os *tresquilamentos* (corte de cabelo de forma desordenada) públicos (vide tabela presente no Anexo 1). Açoitar e cortar publicamente o cabelo daqueles que eram tidos como adoradores de *huacas* era, ao mesmo tempo, uma forma de atemorizar pelo uso da força física e um instrumento de controle dos corpos idolátricos, uma vez que a dor sentida com os açoites podia ser entendida como mecanismo pedagogizante e o cabelo era compreendido como signo de distinção social; ou seja, aqueles que eram açoitados e *tresquilados* carregariam nos seus corpos e nas suas memórias as marcas de seus erros, fazendo com que isso os afastasse de novas incidências idolátricas. Por sua vez, o ato de punir publicamente também pode ser entendido como forma de doutrinar e educar o restante da comunidade que assistia as condenações, já que a penalidade sofrida pelos idólatras a nível comunitário era armazenada nas lembranças coletivas, evitando e/ou diminuindo, desse modo, erros futuros de outros sujeitos.

¹¹⁸ Aqui, o nome de um território específico se confunde com o nome de uma das etnias que compunham a região dos Andes Centrais.

¹¹⁹ ALBORNOS, Cristobal. *Información de servicios – 1570*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 156-160. f.58, 59 e 60.

¹²⁰ CARRASCO, Juan Ranulfo Caveró. *Taki Onqoy: Milenarismo e História Indígena (Hatun Soras – Perú, século XVI)*. Tese de Doutorado defendida no IFCH da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1999. p. 86.

Outra forma de atuação desenvolvida por Albornoz que os testemunhos presentes na *Información de servicios de 1584* destacam é o trato com as *huacas*. Segundo os relatos, a principal forma de destruição dos antigos ídolos indígenas foi por meio da queima pública dos objetos e artefatos entendidos como símbolos de erros heréticos. Baseando-se em uma conduta já bastante enraizada no cristianismo, o fogo era entendido como símbolo de destruição e purificação, uma vez que eliminava completamente os objetos sagrados dos indígenas e, ao mesmo tempo, poderia ser visto como uma alusão àquilo que esperava os índios que optassem por permanecer no erro, ou seja, o fogo poderia ser compreendido como uma prévia do inferno cristão, com suas chamas eternas.

As práticas repressivas desenvolvidas por Albornoz também foram responsáveis por criar uma “geografia da exclusão” dentro das comunidades visitadas. Seguindo o exemplo das inquisições¹²¹ de Portugal e Espanha, algumas das punições apresentadas por Albornoz consistiam no uso obrigatório de vestes marcadas com cruzes, no trabalho forçado em hospitais da Igreja Católica e na construção de casas nas proximidades das igrejas dos povoados em que foram encontrados “feiticeiros” e adeptos do Taki Onqoy. Vejamos o exemplo a seguir, que narra algumas penalidades sofridas por 18 “yndios castigados por hechiceros”:

(...) fueron açotados y tresquilados públicamente y sacados con coroças en forma de penitentes, y paresçe que *se mandó que junto a la yglesia hiziesen sus casas y abitasen*, y que allí fuesen enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica por el cura, y que anduviesen señalados con una cruz para que fuesen conosciidos según por la dicha visita paresçe. [grifo nosso]¹²²

O relato acima aponta para a criação de uma topografia da penitência nas comunidades visitadas; ou seja, com a efetuação das visitas e com as punições realizadas por elas, as comunidades andinas passam a ter espaços específicos para os penitentes/pecadores, visando solucionar o problema das ações idolátricas. Aqueles que caíam nos erros idolátricos eram marginalizados socialmente através de vestimentas com marcações específicas e de moradias estabelecidas em locais escolhidos pelos agentes da Igreja Católica. Ademais, cabe ressaltar

¹²¹ Para o caso da inquisição portuguesa e a criação de espaços punitivos em Lisboa, verificar: MATEUS, Susana Bastos. “The Citadel of the Lost Souls: Spaces of Orthodoxy and Penance in Sixteenth-Century Lisbon”. In: G. Marcocci et alii. *Space and Conversion in Global Perspective*. Leiden: Brill, 2015, p. 129-152. Para o caso da criação de espaços punitivos na América Hispânica, principalmente da relação entre jesuítas e *encomenderos*, verificar: MALDAVSKY, Aliocha. “Giving for the Mission - The Encomenderos and Christian Space in the Late Sixteenth-Century Andes”. In: G. Marcocci et alii. *Space and Conversion in Global Perspective*. Leiden: Brill, 2015, p. 260-284.

¹²² ALBORNOZ, Cristobal. *Anexos de la Información (1584)*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 278. f.57.

que o assentamento dos indígenas idolátricos nas adjacências das igrejas permitia que os eclesiásticos realizassem um controle mais efetivo daqueles sujeitos que eram vistos como possível ameaça contra a implantação do projeto colonial, que tinha como meta chave a expansão do catolicismo aos gentios. Ao obrigar os indígenas vistos como perigosos a se estabelecerem nas cercanias da paróquia, os clérigos poderiam regulamentar os hábitos cotidianos deste grupo de indivíduos, fixando, assim, uma rotina catequética e devocional mais eficaz, ao mesmo tempo em que evitavam a realização de cultos em honra às *huacas*.

Por fim, cabe destacar que além das punições físicas já citadas, alguns dos sujeitos adeptos ou simpatizantes das práticas do Taki Onqoy sofreram uma série de sanções econômicas, principalmente os caciques/curacas e principais que estavam envolvidos com o movimento. Conforme pode ser visto no trecho abaixo, as lideranças indígenas que encobertassem manifestações idolátricas deveriam pagar cento e vinte pesos de prata e ainda cobrir os gastos da construção da igreja que pertencia à comunidade, comprando a madeira necessária, as portas, os pregos, os ferrolhos, os ornamentos e o dossel de acordo com as exigências do padre responsável pela paróquia.

(...) fueron condenados a todos los susodichos caçiques e principales de suso nombrados por consentidores y encubridores de los yndios ayras taquiongos, y por ydolatradores de guacas en esta visita dicho y nombrados, en cada çinquenta açotes y en que dentro de un año hiziesen todos ellos la yglesia mayor de este curazgo en este pueblo de Morocolla, donde todos se juntasen las fiestas principales; el cuerpo de la dicha yglesia les mandó lo hiziesen todos de comunidad con sus yndios, porque fueron también culpados, y que la madera, clavazón, puertas e çerroxos la comprasen los dichos caçiques de sus haziendas, y que la dicha yglesia fuese de çiento y çinquenta pies; y ansimismo fueron condenados en ciento e veinte pesos de plata corriente para la dicha yglesia de este pueblo, que ansía an de hazer para con ellos se compren las cosas necesarias para la dicha yglesia, como son ornamentos y dosel, según y de la forma que el cura que es o fuere de este dicho curasgo diere orden (...)¹²³

Nota-se, com a leitura do trecho acima, que combater o Taki Onqoy podia servir também como forma de aumentar os recursos financeiros de algumas comunidades eclesiásticas e como dispositivo para expandir o número de igrejas. Ou seja, além da cura das almas doentes pela enfermidade da dança, combater o movimento era um instrumento de elevar a quantidade de recursos econômicos das paróquias.

As práticas de atuação repressiva e as formas de compreensão do que teria sido o Taki Onqoy para os clérigos do período podem ser resumidas no trecho do testemunho dos notórios apostólicos da Audiencia Episcopal de Cusco, que afirmam que:

¹²³ ALBORNOZ, Cristobal. *Anexos de la Información (1584)*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 268-269. f.50.

(...) la seta y apostasia llamada Taquiongo en que estavan ciegos y metidos los yndios de este reyno, en que avían sacerdotes del demonio y docmatizadores, y mediante los graves castigos y buena orden que el dicho señor canónigo hizo se quitó, y los yndios se bolvieron y convirtieron a nuestra santa fe católica, y asimismo paresçe que descubrió ynfinitos ydolos, que los naturales llamavan guacas, que estavan secretos, en que cada provincia adoravan, y paresçe que los destruyó y quemó y derribó los templos donde los tenían, y descubrió muchos yndios ynfieles que dando al entender que eran cristianos bibián maçebados y casados, y reformó toda la tierra en tal manera y con tanta curiosidad que los curas sacerdotes an fecho su doctrina por su orden y la tienen por muy açertada y conveniente (...)¹²⁴

1.4.CONCLUSÃO PARCIAL

Ao analisarmos o conjunto de informações composto por Alborno e por suas testemunhas, notamos que estes clérigos buscavam produzir um discurso que reduzia o Taki Onqoy em suas condições básicas. As informações de serviço, talvez por seu caráter peculiar de solicitação de benesses e pleitação de cargos eclesiásticos, não procuravam adentrar nas riquezas cosmológicas presentes na ritualidade do movimento. Em todo o tempo, Alborno e suas testemunhas caminham na elaboração de um discurso que percebe os indígenas dos Andes Centrais como idolatras, apostatas e como feiticeiros que precisam ser combatidos e desterrados com seus erros. É a construção de uma tópica da destruição daquele que não se enquadra nas normas e diretrizes católicas, bastante fundamentadas em um discurso que tem suas raízes no Medievo. O visitador dedicou suas informações na enumeração dos locais, das *huacas* e dos mecanismos de punição desenvolvidos; pois não era seu interesse elaborar uma visão ou descrição completa do Taki Onqoy com as possíveis redes de significâncias desse movimento para os grupos indígenas. Pelo contrário, seus textos têm como função comunicarem-se com a burocracia régia e eclesiástica, fazendo da destruição das *huacas* um signo de bom serviço, capaz de produzir retornos sociais e econômicos para si¹²⁵.

Analisando os papéis escritos por Alborno, podemos notar também o lugar de destaque que as *huacas* de outros espaços passam a ocupar no período da colonização. Diferentemente do governo incaico, que possuía algumas *huacas* principais, que eram entendidas como o centro do panteão cusquenho e cultuadas obrigatoriamente em todos os espaços, o Taki Onqoy efetua uma resignificação das antigas *huacas* e ritualidades. No Taki Onqoy, as *huacas*

¹²⁴ ALBORNOZ, Cristobal. *Anexos de la Información (1584)*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 295-296. f.68.

¹²⁵ CASTRO-KLARÉN, Sara. "Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a 'Rasu Ñiti'". In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. p. 416.

não são apenas lugares e/ou objetos sagrados. Com a erupção e expansão do movimento, o que se observa é que os corpos dos agentes passaram a ser o próprio local de culto, quebrando a lógica vista até momento pelos espanhóis e lançando um novo desafio às autoridades eclesiais; ou seja, as informações de Albornoz destacam um novo traço das cosmologias andinas que iriam enfrentar o catolicismo. Cosmologias estas que buscavam dar resposta a uma crise generalizada, de viés econômico-social, provocada pelas guerras de conquista e pela exploração desenfreada das riquezas andinas (fossem elas minerais ou humanas).

Por fim, vale ressaltar que as categorias de interpretação utilizadas por Albornoz e as informações presentes em seus textos apontam para uma compreensão do movimento, por parte dos indígenas, como sendo um novo *pachacuti*¹²⁶, ou seja, como um novo ordenamento das estruturas cósmicas que haviam sido rompidas pela chegada dos europeus. Desse modo, a realização dos bailes do Taki Onqoy propunham a derrota e destruição do deus do cristianismo e de seus seguidores, trazendo novamente o poder das *huacas* que haviam sido abandonadas pelos indígenas, colocando-as mais uma vez como responsáveis pela organização econômica, social e cosmológica das regiões andinas.

¹²⁶ Em artigo publicado em 2007, na revista *Memoria Americana*, Luis Millones faz uma leitura do Taki Onqoy e dos significados de um *pachacuti* andino sob uma ótica que enxerga o movimento como messiânico e milenarista. Aqui, optamos por seguir as orientações propostas por Henrique Urbano em seu trabalho de 2009, no qual o autor faz um balanço e uma crítica sobre os erros de análises superficiais que não levam em consideração as especificidades doutrinárias e de produção documental referentes ao Taki Onqoy, principalmente no que tange ao caminho intelectual e institucional realizado por Cristóbal de Albornoz. Além disso, o autor também destaca questões ligadas as disputas e interpretações internas da Igreja (vide caso do Frei Francisco de la Cruz no período) e aos interesses econômicos referentes a exploração da mão de obra indígena e das riquezas minerais da região. Para maiores detalhes, verificar: MILLONES, Luis. *Mesianismo en América Hispánica: el Taki Onqoy*. *Memoria Americana*, n. 15, año 2007, p. 7-39. URBANO, Henrique. *Taqui Onqoy y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico*. Trabajo presentado en la Universidad de Alcalá de Henares, 2009. Disponível em: <http://www.idolatria.com/estudios-y-documentos/>, acesso realizado em julho de 2017.

CAPÍTULO 2 - UMA ANÁLISE DAS DIRETRIZES CONCILIARES APRESENTADAS EM TRENTO E EM LIMA (SÉC. XVI)

2.1. CONSIDERAÇÕES GERAIS ACERCA DAS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS ENTRE MEDIEVO E MODERNIDADE

As modificações no pensamento católico e as tentativas de realização de uma reforma dos quadros da Igreja não foi obra exclusiva das publicações e sentimentos despertados por Martinho Lutero em 1517, com as famosas 95 teses. Conforme aponta Hilário Franco Jr.¹²⁷, desde o período tardo-medieval¹²⁸ inúmeras pequenas transformações já vinham acontecendo dentro das estruturas eclesiásticas e laicas da Europa. Alguns exemplos destas transformações são: 1) a expansão e o fortalecimento das ordens mendicantes¹²⁹, que passaram a ocupar um espaço cada vez mais importante dentro da sociedade medieval e dentro da estrutura eclesiástica, apontando, desse modo, para a necessidade de uma mudança no comportamento dos membros do clero; 2) o surgimento de novas universidades, sendo estas, em alguns casos, cada vez mais autônomas frente aos poderes eclesiásticos e políticos locais (p. ex.: Bolonha em 1158, Paris em 1200, Cambridge em 1209, Salamanca em 1218, Pádua em 1222, Nápoles em 1224, Toulouse em 1229 e Universidade de Colônia em 1388) e responsáveis pela abertura de novos campos de conhecimento¹³⁰; 3) o crescimento das cidades e o aumento demográfico que vinha ocorrendo desde o século XII, em boa parte, provocados pelas descobertas tecnológicas ligadas à agricultura e a práticas medicinais; 4) a reconquista¹³¹ da Península Ibérica e a necessidade de lutar contra as heresias ou condutas desviantes do modelo cristão (vale destacar as formas de ação católica frente aos cristãos-novos da Península Ibérica, principalmente depois da conversão forçada em 1492); e 5) a centralização

¹²⁷ FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média e o nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

¹²⁸ Período compreendido entre os séculos XIII e XV.

¹²⁹ Destaque para a nomeação de vários papas originários destas ordens entre os séculos XII e XV, principalmente da franciscana e dominicana: Inocêncio V (1225-1276); Nicolau IV (1227-1292); Bento XI (1240-1304); Nicolau V (1397-1455); Sixto IV (1414-1484).

¹³⁰ Sobre as transformações jurídicas no campo do direito comum para o período entre os séculos XII e XVII, veja-se: VALLEJO, Jesús; VARELA, Laura Beck. "La cultura del derecho común (siglos XI-XVIII)" In: LLORENTE, Marta e VALLEJO, Jesús (coord.) *Manual de Historia del Derecho*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2012. p. 59-100.

¹³¹ Vale frisar a importância das trocas culturais estabelecidas entre cristãos e muçulmanos na expansão dos conhecimentos do período tardo-medieval. Entre as inúmeras contribuições, podemos citar: Al-Khwarizmi nos estudos matemáticos; Rhazes na área da química; Alhazen no campo da ótica; Avicena no que se refere às análises medicinais; Alpetragius nas observações astronômicas; e Averróis nos estudos filosóficos. cf. FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média e o nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 144.

política ocorrida em alguns Estados (de modo especial em Portugal e Espanha, que são considerados como os dois primeiros modelos de centralização política do final da Idade Média e início da Época Moderna).

Além dos eventos acima citados, característicos do final da Idade Média e início da Época Moderna, o alargamento do mundo provocado pelas Grandes Navegações foi peça chave na transformação do pensamento europeu. A abertura dos mares e a descoberta de terras ainda desconhecidas são fenômenos ligados aos desejos expansionistas das coroas ibéricas, que perceberam nas navegações de Vasco da Gama, Cristovão Colombo, Duarte Pacheco Pereira, Bartolomeu Dias, Américo Vespúcio e Pedro Álvares Cabral, o momento oportuno para aumentarem suas zonas de influência econômica, descobrindo outras rotas comerciais e espaços de mercado. A costa africana (com as possibilidades de ouro na região da Guiné e de Gana e as riquezas proporcionadas pelo tráfico de escravos¹³²) abria-se com suas oportunidades de mercadoria, as regiões da Ásia (principalmente a região do Pacífico) com suas especiarias¹³³ e o território americano com suas potencialidades desconhecidas. Afora as oportunidades econômicas, os territórios invadidos eram também entendidos como espaços propícios para a propagação da fé católica, uma vez que se apresentavam repletos de almas que desconheciam a soberania da mensagem salvadora da cristandade e estavam distantes do furacão social levantado pelos protestantes.

No que se refere ao pensamento de Lutero, cabe destacar as influências teológicas de caráter tardo-medieval sofridas pelo reformador, principalmente aquelas associadas à chamada *devotio moderna*, que tinha como fundamento autores como Gerard Groove (1340-1384), Mestre Eckhart (1260-1328), Johannes Tauler (1300-1361) e Johann Wessel Gansfort (1419-1489). Estes autores percebiam a necessidade de uma reforma moral do clero, pregavam ideais de pobreza evangélica e ensinam o valor da graça divina para redenção da alma de todos. Conforme destaca Quentin Skinner, as bases do sistema de pensamento luterano estavam cimentadas nesta forte noção de insuficiência das ações humanas, vistas como incapazes de mover os homens em direção à sua salvação, o que faz com que estes precisem depositar toda sua confiança na justiça celestial, ou seja, podemos notar aqui aquilo que seria o gérmen de uma crítica à venda de favores espirituais ou à

¹³² Sobre o papel dos negros na sociedade portuguesa, veja-se: CURTO, Diogo Ramada. *Cultural Imperial e Projetos Coloniais*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009. Principalmente os capítulos 1 (Os negros em Portugal: representações e práticas de comunicação) e 2 (O sistema do escravo-intérprete).

¹³³ BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. p. 55-76.

barganha/comercialização da graça divina, uma vez que nada que os humanos fizessem seria capaz de coloca-los no reto caminho da salvação¹³⁴.

Outro aspecto não menos relevante no que diz respeito aos precursores de Lutero é a influência, direta e indireta, das discussões levantadas por Guilherme de Occam (1285-1347). Segundo o pensamento de Occam, a razão humana teria pouca importância teológica no processo de entendimento genuíno dos desígnios divinos, uma vez que não conseguiria dar conta das questões relacionadas à existência e aos desígnios de Deus, cabendo aos dogmas de fé a melhor explicação possível no processo de compreensão daquilo que seria inexplicável. Os textos de Occam influenciaram diversos autores que estavam diretamente relacionados aos estudos efetuados por Lutero em sua juventude, como Gregório di Rimini (1300-1358), Gabriel Biel (1410-1495), John Mair (1467-1550) e Johann von Staupitz (1468-1524)¹³⁵.

Em suma, o que queremos destacar com estas breves considerações gerais é que as transformações político-sociais ocorridas no primeiro século da Época Moderna estavam fortemente entrelaçadas com as discussões desenvolvidas no final da Idade Média (tanto aquelas de cunho teológico-dogmático, como aquelas de aspecto mais reformador-social). Por sua vez, podemos perceber que a obra de Lutero e de seus seguidores foi responsável por expressar, de forma cada vez mais aberta, uma série de críticas contra o clero europeu e a Igreja Católica enquanto instituição. As condenações feitas pelos reformadores protestantes giravam em torno da lascividade dos eclesiásticos, das práticas de simonia, da má formação teológica dos clérigos, dos escândalos de corrupção dentro da Igreja Católica, da ilegitimidade da autoridade papal e dos casos de nepotismo presentes nos diversos setores da Cúria Romana.

2.2.TRENTO: UMA RESPOSTA CATÓLICA

Diante do avanço das ideias protestantes e do recuo da autoridade papal em distintos espaços da Europa Moderna, a Igreja Católica necessitava apresentar respostas ao momento crítico pelo qual passava, reafirmando seu domínio político-social e sua influência no controle das consciências cristãs. Tendo em vista essa conjuntura conflituosa, no ano de 1545 o Papa

¹³⁴ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 304.

¹³⁵ Ibidem. p. 307.

Paulo III¹³⁶ realizou a primeira convocação para as reuniões do Concílio de Trento, que duraram de 1545 até 1547 (período no qual foram realizadas dez sessões). Além destas primeiras sessões, outras duas convocações foram efetuadas. Uma em 1551, estabelecida pelo então Papa Julio III¹³⁷, que durou até 1552 (neste segundo momento aconteceram mais seis sessões), sendo então interrompida pelas guerras entre o imperador Carlos V e os príncipes protestantes. E a última entre 1562 e 1563, convocada pelo Papa Pio IV¹³⁸ (na última etapa conciliar foram realizadas outras nove sessões).

A convocação (e o desenrolar) do Concílio de Trento foi, sem dúvida, um dos grandes marcos da Época Moderna, uma vez que apresentou as novas diretrizes que precisavam ser seguidas pela Igreja Católica ao redor do mundo e confirmou antigos dogmas que estavam sendo questionados no momento. Ou seja, as orientações apontadas pelas atas conciliares, serviram ao mesmo tempo como ferramentas de reforma e de confirmação eclesiástica, sempre contrapostas aos erros teológicos-doutrinários das novas heresias europeias (luteranismo, calvinismo, etc.).

Cabe destacar também que a solução católico-tridentina (usamos aqui a feliz expressão cunhada por Paolo Prodi) foi, em grande medida, uma resposta ao processo de ruptura religiosa que colocou em xeque a autoridade do magistério da Igreja e da sua jurisdição

¹³⁶ Nascido em 29 de fevereiro de 1468, sob o nome de Alessandro Farnese, era membro de uma importante família da região do Lácio, tendo seu avô ocupado o cargo de comandante-chefe das tropas papais de Eugênio IV. Recebeu a tiara papal em 12 de outubro de 1534, ocupando o cargo até sua morte em 10 de novembro de 1549. Paulo III foi o responsável pela elaboração da bula *Sublimis Deus* (1537), em favor da liberdade dos povos indígenas do Novo Mundo, e também o encarregado por autorizar a criação da Companhia de Jesus em 1540. Mais informações sobre Paulo III podem ser encontradas em: Loughlin, James. "Pope Paul III." The Catholic Encyclopedia. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911. 8 Dec. 2015 <http://www.newadvent.org/cathen/11579a.htm>.

¹³⁷ Julio III nasceu em Roma, em 14 de setembro do ano de 1487, com o nome de Giammaria Ciocchi del Monte. Era filho de um importante jurista romano e teve sua formação acadêmica realizada em Perugia e Siena, com foco em cânones. Seu pontificado durou pouco mais de cinco anos, tendo começado em 07 de fevereiro de 1550 e se encerrado em 23 de março de 1555 (data de sua morte). O papado de Julio III foi marcado por suas influências nas questões político-religiosas da Inglaterra e por suas desavenças com o imperador Carlos V. Para outras informações sobre o pontificado de Julio III, veja-se: Ott, Michael. "Pope Julius III." The Catholic Encyclopedia. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. 12 Jan. 2016 <http://www.newadvent.org/cathen/08564a.htm>.

¹³⁸ Original de Milão, nasceu em 31 de março de 1499, tendo sido batizado com o nome de Giovanni Angelo de Medici. Realizou seus estudos em Pavia, tendo tornado-se doutor em cânones. Destacando-se como importante jurista, galgou vários postos dentro da estrutura eclesial romana. Desempenhou as funções de arcebispo de Mazza, protonotário apostólico, prelado doméstico, governador dos territórios papais de Ascoli, Citta del Castello, Fano, Parma, Ancona e Perugia. Foi também arcebispo de Ragusa (atualmente Dubrovnik) e vice-legado em Bolonha. Em 1549 foi escolhido cardeal pelo então papa Paulo III. Foi escolhido papa em 25 de dezembro de 1559, tendo permanecido como pontífice até 09 de dezembro de 1565 (data de sua morte). Para maiores informações, veja-se: Loughlin, James. "Pope Pius IV." The Catholic Encyclopedia. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911. 12 Jan. 2016 <http://www.newadvent.org/cathen/12129a.htm> e "Pius IV". *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc., 2016. Web. 12 Jan. 2016 <<http://www.britannica.com/biography/Pius-IV>>.

universal, que passou a ser questionada por causa de um deslocamento de poder para situações cada vez mais locais, graças à consolidação dos chamados Estados Modernos¹³⁹. Assim sendo, as decisões do Concílio de Trento emergem como lócus de formação de uma nova forma jurídica, administrativa e catequética da Igreja Católica, que pode ser notada no desdobramento de três ações: 1) a composição da assembleia tridentina, formada exclusivamente por eclesiásticos¹⁴⁰, prelados e membros das ordens religiosas, assistidos por teólogos e canonistas como técnicos, ou seja, o agrupamento conciliar era formado por sujeitos que o papado pudesse controlar (mesmo que com muito custo) por meio de seus representantes mais diretos (os cardeais-presidentes)¹⁴¹; 2) uma nova distribuição dos poderes político-eclesiásticos, transformando significativamente as relações entre episcopado e papado, que reconhece a sucessão apostólica dos bispos e percebe a superioridade destes com relação aos sacerdotes, mas que incumbe ao Sumo Pontífice a decretação da estrutura episcopal (o poder dos bispos até poderia, em alguns casos, ser expandido por meio de concessões momentâneas, nomeando-os como “delegados” da Sé apostólica para a resolução de casos específicos)¹⁴²; e 3) o chamado “decreto dos príncipes”, composto no final das atividades conciliares em dezembro de 1563, que passava a não mais exigir uma *promisso fidei* por parte dos príncipes, ou seja, a nova organização jurisdicional proposta pelo concílio aponta para uma “renúncia definitiva à restauração de um ordenamento unitário, e chega-se a um acordo na formação de duas obediências paralelas, a política e a religiosa, unidas por um

¹³⁹ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Trad. Karina Jannini. p. 292.

¹⁴⁰ Nas atas da Sessão XIII e XV, realizadas, respectivamente, em 11 de outubro de 1551 e em 25 de janeiro de 1552, é possível encontrar dois salvo-condutos dado aos protestantes de diferentes origens sociais que quisessem participar dos debates conciliares, principalmente para discussões sobre a questão dos sacramentos da Eucaristia e do Matrimônio. Entretanto, vale frisar que, apesar de poderem participar dos debates conciliares, os protestantes não tinham direito a votar sobre as decisões tomadas, uma vez que estavam excomungados por causa de suas escolhas religiosas. Para leitura integral do salvo-conduto, veja-se: *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XIII, Salvo-Conducto concedido aos Protestantes, Tomo I, p. 293-295.

Ainda com relação à importância do estabelecimento dos salvo-condutos presente nas atas conciliares, se faz interessante destacar que, menos de três anos antes da emissão do primeiro, Paulo III havia autorizado a criação de uma Inquisição Italiana que tinha por objetivo justamente perseguir e combater as heresias protestantes. Ou seja, estabelecer estes salvo-condutos para protestantes participarem das sessões conciliares se apresentava como uma medida conflituosa dentro do próprio seio da Igreja Católica. Para uma análise mais detalhada dos debates entre as diretrizes apresentadas pela Inquisição Italiana e pelo Concílio de Trento, veja-se: PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013. p. 157-171.

¹⁴¹ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Trad. Karina Jannini. p. 296.

¹⁴² Ibidem. p. 297.

pacto de conveniências recíprocas”, desenvolvendo, dessa forma, um sistema jurisdicional dualista¹⁴³.

Conforme dito anteriormente, as reuniões conciliares foram divididas em três distintos períodos e convocadas por três diferentes papas, o que fez com que a estrutura textual das diretrizes conciliares fosse influenciada por cada um destes momentos.

A primeira fase do Concílio (1545-1547) esteve fortemente marcada por uma reafirmação da doutrina católica frente aos ataques e questionamentos protestantes, começando por uma ratificação, na Sessão III, da declaração dogmática do Credo Niceno-Constantinopolitano¹⁴⁴, que, entre seus diversos apontamentos de fé, afirma crer “em huma, santa, Catholica, e Apostolica Igreja¹⁴⁵”.

Após sua autoafirmação enquanto instituição fundada na doutrina apostólica e de caráter universal, a Sessão IV apresenta o estabelecimento das escrituras sagradas, repetindo a listagem canônica dos livros bíblicos já estabelecidos em outros concílios e validando como de inspiração divina as sete obras (Tobias, Judite, I Macabeus, II Macabeus, Baruc, Sabedoria e Eclesiástico) questionadas por Lutero¹⁴⁶. Ainda nesta sessão são tratadas questões relacionadas à edição, cópia, interpretação e publicação da bíblia, apontando as possíveis punições para aqueles que desobedecessem as normas conciliares¹⁴⁷. Neste ponto, também chama atenção a temeridade dos setores da Igreja de que a Sagrada Escritura fosse utilizada para finalidades de feitiçaria, sendo colocada, dessa forma, a serviço de práticas diabólicas que a separariam de sua verdadeira função, ou seja, a salvação das almas:

Além disto, querendo reprimir a temeridade, com que as palavras, e sentenças da sagrada Escritura se acomodão, e se torcem para matérias profanas; como chocarrices, fabulas, vaidades, adulações, detracções, supertições ímpias, encantos diabolicos, advinhações, sortes, e libelos famosos, manda e determina; que para abolir semelhante irreverência, e desprezo, ninguém daqui em diante em modo algum, se atreva a valer-se das palavras da Escritura sagrada, para estas, e outras semelhantes cousas: para que semelhante casta de homens corruptores, e violadores

¹⁴³ Ibidem. p. 298.

¹⁴⁴ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão III, Decreto do Symbolo da Fé, Tomo I, p. 47-52.

¹⁴⁵ Ibidem. p. 51

¹⁴⁶ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão IV, Decreto das Escrituras Canonicas, Tomo I, p. 53-58.

¹⁴⁷ “A demais, para refrear engenhos petulantes, determina: que ninguém confiando na sua prudencia, em materias de Fé, e costumes, e edificação da Doutrina Christã, torça a sagrada Escritura para os seus conceitos particulares, contra aquelle sentido que abraçou, e abraça a Santa Madre Igreja, a quem pertence julgar do verdadeiro sentido, e interpretação das Escrituras; nem se atreva a interpretar a mesma Escritura contra o unanime consenso dos Padres; ainda que essas interpretações nunca hajão de se dar a luz. Os que a isto contravierem, sejão pelos Ordinarios declarados, e castigados com as penas estabelecidas em direito”. *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão IV, Decreto da Edição, e uso dos Livros Sagrados, Tomo I, p. 59-61.

da palavra de Deos, sejam refreados pelos Bispos com as penas de direito, e arbitrias.¹⁴⁸

As atividades conciliares seguiram adiante com a elaboração da Sessão V¹⁴⁹, que tratava a temática do pecado original e da implantação das cátedras de Sagrada Escritura, da Sessão VI¹⁵⁰, na qual se discute – em seus 16 capítulos e 33 cânones que tratam da salvação humana – a problemática da justificação dos fieis e a relação entre fé e boas obras, e da Sessão VII¹⁵¹, que estabeleceu uma série de cânones ligados à normatização dos sacramentos católicos e ao controle/fiscalização de determinados cargos (com seus respectivos benefícios) eclesiásticos. Por seu turno, as sessões VIII, IX e X abordam a questão da transferência do Concílio para Bolonha e o adiamento das decisões a serem tomadas.

Na segunda etapa do Concílio de Trento (1551-1552) podemos notar a continuação dos trabalhos realizados na primeira fase, agora sendo abordados outros tópicos ligados a itens teológicos e jurisdicionais.

A Sessão XIII¹⁵² aponta uma série de questões relacionadas ao sacramento da Eucaristia. Entretanto, o que é realmente interessante de se observar nesta sessão, é o Decreto da Reforma. Nele consta um conjunto de diretrizes jurídicas para atuação dos bispos frente a seus fieis e os sacerdotes de sua diocese (Cap. 1 – Que os Bispos sejam solícitos na correção de seus súbditos: Prohibe-se o apellar das suas sentenças em certos casos; Cap. 2 – Nos casos criminaes, quando se há de commetter a appellação do Bispo ao Metropolitano, ou a algum dos mais vizinhos; Cap. 3 – Que os Autos da primeira instancia, dentro de trinta dias se dem

¹⁴⁸ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão IV, Decreto da Edição, e uso dos Livros Sagrados, Tomo I, p. 63-65.

¹⁴⁹ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão V, Decreto do Peccado Original, Tomo I, p. 65-93.

¹⁵⁰ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão VI, Decreto da Justificação e Decreto da Reforma, Tomo I, p. 93-156 e 157-169. Os 16 capítulos que tratam da justificação dos homens estão assim nomeados: Cap. 1 – Quão fraca he a natureza humana, e a lei para justificar os homens; Cap. 2 – Da dispensação, e Mysterio da vinda de Christo; Cap. 3 – Quaes se justificação por Christo; Cap. 4 – Em que consiste a justificação do ímpio, e o modo com que ella se faz, no estado da Lei da graça; Cap. 5 – Da necessidade de preparação para a justificação nos adultos, e donde procede; Cap. 6 – De que modo nos preparamos; Cap. 7 – Que cousa seja a justificação do ímpio, quaes as suas causas; Cap. 8 – De que modo se entende, que o Impio se justifica pela Fé, e de graça; Cap. 9 – Confuta-se a vã fidúcia dos Hereges; Cap. 10 – Do argumento da Justificação que recebemos; Cap. 11 – Da observância dos Mandamentos, e da sua necessidade, e possibilidade; Cap. 12 – Que se deve acautelar a presumpção temerária de ser predestinado; Cap. 13 – Do dom da Perseverança; Cap. 14 – Dos que cahem, e seu remédio; Cap. 15 – Que a graça se perde com qualquer peccado mortal, e não a fé; Cap. 16 – Do Fructo da Justificação: isto he, do merecimento das boas obras, e da razão do mesmo merecimento.

¹⁵¹ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão VII, Decreto dos Sacramentos e Decreto da Reforma, Tomo I, p. 171-188 e 189-211.

¹⁵² *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XIII, Decreto do Santissimo Sacramento da Eucharistia e Decreto da Reforma, Tomo I, p. 240-271 e 272-289.

de graça ao réo appellante; Cap. 4 – De que modo hão de ser os Clerigos depostos dos Ministerios Sagrados, por delictos graves; Cap. 5 – Que o Bispo deve conhecer summariamente as graças concedidas, pela absolvição dos peccados públicos, e a remissão das penas por elle impostas; Cap. 6 – Que o Bispo não seja citado pessoalmente, se não por causa de deposição, ou privação), assim como também aborda questões ligadas a validade e idoneidade dos testemunhos contra os bispos (Cap. 7 – Descrevem-se as qualidades, que devem ter as testemunhas contra os Bispos) e centraliza o julgamento de infrações realizadas pelos prelados nas mãos do Sumo Pontífice (Cap. 8 – As causas graves dos Bispos sejam conhecidas pelo Summo Pontífice). Em suma, na Sessão XIII podemos notar a organização dos diversos graus da malha eclesiástica, que passa a ter fronteiras de poder cada vez mais bem definidas no período pós-conciliar.

As orientações apresentadas pela Sessão XIV, voltada para impasses e dilemas relacionados aos sacramentos da Confissão e da Extrema Unção, são paradigmáticas para pensarmos a nova mentalidade surgida dentro dos quadros da Igreja Católica da Época Moderna, com um novo e afinado sistema de controle social definido pelo Concílio de Trento.

O capítulo cinco¹⁵³ da dita sessão, nomeado como “Da confissão”, destaca a necessidade de que o fiel exponha de modo sistemático seus pecados, apontando as circunstâncias de sua produção, para que, desta forma, os confessores possam ter um conhecimento pleno das situações danosas nas quais os erros foram cometidos, objetivando a imposição, aos penitentes, de uma punição adequada e a sua posterior absolvição. Dito de outra forma, na elaboração da Sessão XIV podemos notar o desenrolar de uma política de controle das consciências, que passa a ser promovida pela Igreja Católica do momento.

Entretanto, conforme aponta Adriano Prosperi na segunda parte do seu livro *Tribunais da Consciência*, devemos tomar cuidado para não sermos ingênuos e acreditar que o modelo confessional apresentado pelo Concílio de Trento foi apenas uma continuação daquilo que já havia sido discutido em 1215 no IV Concílio de Latrão, com a sua obrigatoriedade anual. O que se percebe é que nas formulações jurídico-eclesiásticas de Trento surgiu um novo elemento: a Inquisição. Segundo Prosperi, “no sistema católico e tridentino da confissão, a Inquisição foi presença dominante e determinante”¹⁵⁴, uma vez que os juízes eclesiásticos e os

¹⁵³ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XIV, Doutrina dos Santissimos Sacramentos da Penitência, e Extrema-Unção, Cap. 5 – Da confissão, Tomo I, p. 313-321.

¹⁵⁴ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013. p. 245.

confessores eclesiásticos partilhavam, em grande medida, os mesmos interesses; ou seja, eram senhores de um campo de atuação que os dotava de uma relação pessoal privilegiada frente aos outros segmentos do povo cristão. Todavia, apesar do processo de confessionalização (desenvolvido e alargado durante o século XVI) poder ser visto como um importante instrumento de controle por parte dos setores da Igreja Católica, utilizado como ferramenta de investigação capaz de diferenciar os hereges mais bem escondidos, precisamos levar em conta que a demanda periódica pela absolvição das culpas era uma característica de grande parte da sociedade do período. Assim sendo, não podemos ver o sacramento da confissão apenas como mecanismo de controle imposto de cima para baixo, mas também como prática social que surgia de uma necessidade da própria população (prática esta influenciada e valorizada pela Igreja, certamente).¹⁵⁵

Novamente com relação à problemática da confissão, o Cânone VII da Sessão XIV sinaliza a necessidade da manutenção do sacramento da Penitência como mecanismos para o perdão dos pecados e destaca que se alguém disser “que aquellos, que procurão confessar todos os peccados, não querem deixar nada a Divina Misericordia, para que o perdoe: ou finalmente, que não he licito confessar peccados veniaes: seja excommungado”¹⁵⁶. Neste trecho, observamos que as orientações conciliares não abriram margem para o questionamento a respeito da validade e da importância da prática confessional na vida cristã, impondo, inclusive, um dos mais altos graus de punição (a excomunhão) para os sujeitos que ousassem colocar em dúvida a sua legitimidade.

Outro ponto bastante interessante que compõe a Sessão XIV é a relação da autoridade episcopal e os casos reservados que só poderiam ser julgados pelo papado. Abaixo, apresentamos todo o capítulo 7 desta sessão. Apesar da citação ser um pouco longa, acreditamos que sua leitura é bastante elucidativa para uma melhor compreensão da realidade jurídico-eclesiástica que se formou na Europa do século XVI¹⁵⁷:

Por quanto pois a natureza, e forma do Juizo pede, que a sentença se profira só aos súbditos: se persuadio sempre a Igreja de Deos, e confirma este Concilio ser summamente verdade, não ser de momento algum aquella Absolvição, que o Sacerdote profere aquelle, no qual não tem jurisdicção ordinária, ou subdelegada.

¹⁵⁵ Ibidem. p. 248.

¹⁵⁶ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XIV, Doutrina dos Santissimos Sacramentos da Penitência, e Extrema-Unção, Cânone VII, Tomo I, p. 353-355.

¹⁵⁷ O cânone XI, desta mesma sessão, também aponta um conjunto de diretrizes nesta mesma linha. Veja-se: *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XIV, Doutrina dos Santissimos Sacramentos da Penitência, e Extrema-Unção, Cânone XI, Tomo I, p. 357.

A nossos santíssimos Pais pareceo ser de summa importância a disciplina do Povo Christão, que certos crimes mais atrozes, e graves, não fossem absolvidos por quaesquer, mas sómente pelos Summos Sacerdotes. Por onde com razão poderão os Pontífices Maximos, pelo supremo poder, que lhes foi dado em toda a Igreja, poderão reservar ao seu particular juízo algumas causas de crimes mais graves.

Nem se deve duvidar (quando todas as cousas que são de Deos são ordenadas) de que isto mesmo compita a todos os Bispos, a cada hum na sua Diocese; para edificação porém, e não para destruição: por aquella authoridade, que lhes he dada sobre os mais Sacerdotes seus súbditos, principalmente quanto àquelles a que está annexa a Censura de Excomunhão.

He pois conforme a authoridade Divina, que esta reservação dos peccados tem vigor, não só na policia exterior, mas também na presença de Deos. Com muita piedade porém, para que ninguém perecesse por esta occasião, se guardou sempre na mesma Igreja de Deos, que no artigo da morte não haja reservação alguma; e por isso todos os Sacerdotes podem absolver a quaesquer Penitentes, e de quaesquer peccados, e Censuras: fora de cujo artigo, como nada possuem os Sacerdotes nos casos reservados, sómente procurem persuadir aos Penitentes, que busquem os Juizes superiores, e legítimos, para o beneficio da Absolução.¹⁵⁸

Conforme destaca Paolo Prodi, o problema dos casos reservados era até então bastante marginalizado no quadro das discussões e reflexões jurídico-ecclesiásticas e, durante toda Idade Média, jamais havia sido alvo de uma deliberação direta e específica por parte de um concílio. Entretanto, com o avanço das discussões impostas pela Reforma (principalmente daquelas sobre o papel da consciência e da justificação dos sujeitos) e pelo fortalecimento de outras estruturas de poder frente à autoridade papal (especialmente os poderes temporais dos príncipes e dos chamados Estados Modernos), a Igreja Católica sentiu a necessidade de desenvolver mecanismos de poder centralizadores e capazes de realizar a criação de uma nova estrutura jurídica, que faz coexistir dentro do foro penitencial elementos do direito ecclesiástico penal externo¹⁵⁹. Em suma, o que se pode concluir de acordo com as observações feitas por Prodi é que “com o desenvolvimento do sistema dos casos reservados no período pós-tridentino, forma-se um foro misto, interno-externo e muito diferente, ainda que paralelo em relação ao anterior tribunal episcopal”¹⁶⁰.

A terceira e última fase do Concílio, ocorrida entre os anos de 1562 e 1563, pode ser vista como uma recapitulação e síntese do caráter reformador conciliar das duas fases anteriores, sendo marcada por um forte enfoque na questão da reforma clerical.

¹⁵⁸ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XIV, Doutrina dos Santissimos Sacramentos da Penitência, e Extrema-Unção, Cap. 7 – Da reservação dos casos, Tomo I, p. 325-329.

¹⁵⁹ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Trad. Karina Jannini. p. 324-325

¹⁶⁰ *Ibidem*. p. 331.

Nesta terceira fase, além da problemática dos livros que devem ser proibidos (Sessão XVIII¹⁶¹), notamos a retomada das discussões sobre os elementos eclesiásticos que se encontravam danificados (em certa medida já abordados no Decreto da Reforma presente na Sessão XIV) e sobre a centralidade do papel dos bispos, sendo que, estes últimos, passam a ser compreendidos como figuras chaves na nova dinâmica eclesiástica do período pós-Trento. Ao observarmos o Decreto da Reforma da Sessão XXI, a importância dos prelados fica ainda mais latente, uma vez que encontramos um alargamento das funções episcopais, que, entre outras coisas, passam a ser: a nomeação e controle de novos curas (Cap. 2 – Não se admittão às Ordens Sagradas aquelles, que não tem de possão viver¹⁶²); a criação de novas paróquias (Cap. 4 – Os Sacramentos sejam administrados por numero de Sacerdotes convenientes. Prescreve-se o modo de erigir novas Parochias¹⁶³); a união de paróquias que não são capazes de manterem-se por causa dos baixos rendimentos (Cap. 5 – Os Bispos possão fazer uniões perpetuas, nos casos permittidos pelo Direito¹⁶⁴); a administração da justiça episcopal frente aos padres de má formação ou comportamento inadequado (Cap.6 – Aos Reitores ignorantes se deputem Vigarios com parte dos fructos, por algum tempo; e os que perseverarem em ser escandalosos possão ser privados dos Beneficios¹⁶⁵); e, por fim, a fiscalização e controle, para o bom andamento, de determinados tipos de mosteiros que estejam em território de sua jurisdição (Cap. 8 – Os Mosteiros de Commendas, em que se não pratica a Regular observância, e quaesquer Beneficios sejam visitados todos os annos pelos Ordinarios¹⁶⁶).

Por seu turno, o Decreto da Reforma presente na Sessão XXII¹⁶⁷ se apresenta como um forte aparelho de regulamentação e aperfeiçoamento do clero, bastante desmoralizado por causa da sua defasada formação teológica e por suas práticas de conduta que não eram condizentes com os ensinamentos da Igreja. Nos capítulos desta sessão podemos observar o tratamento de aspectos ligados à vida e a honesta conduta dos clérigos, apresentando

¹⁶¹ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XVIII, Decreto da escolha dos livros: e de todos os que hão de ser convidados ao Concilio com fé pública, Tomo II, p. 19-37.

¹⁶² *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXI, Decreto da Reforma, Cap. 2, Tomo II, p. 59-61.

¹⁶³ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXI, Decreto da Reforma, Cap. 4, Tomo II, p. 65-67.

¹⁶⁴ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXI, Decreto da Reforma, Cap. 5, Tomo II, p. 69.

¹⁶⁵ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXI, Decreto da Reforma, Cap. 6, Tomo II, p. 71.

¹⁶⁶ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXI, Decreto da Reforma, Cap. 8, Tomo II, p. 75-77.

¹⁶⁷ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXII, Decreto da Reforma, Tomo II, p. 114-141.

encaminhamentos referentes à formação e requisitos necessários para aqueles que ocupariam cargos dentro das catedrais. São discutidos também pontos relacionados às visitas episcopais (assunto já abordado na Sessão VI, mas que torna novamente a entrar na pauta das discussões) e à administração das fundações religiosas.

Indo na mesma linha da Sessão XXII, a Sessão XXIII¹⁶⁸ vai atingir, em cheio, o processo de formação clerical e a configuração da malha eclesiástica. Além de criticar a noção luterana de que haveria um sacerdócio comum a todos os humanos (e por isso não haveria uma distinção para execução dos sacramentos da vida cristã, dado o fato de que todos os cristãos partilhariam do mesmo poder espiritual), apresentando as bases teológicas para aceitação da Ordem enquanto sacramento instituído por Cristo e dividido hierarquicamente, o texto apresenta as formas pelas quais a divisão hierárquica do clero se faz, destacando a obrigação da residência dos diferentes graus de ordenação nas suas respectivas igrejas/sedes e regulamentando o estabelecimento dos seminários.

Por fim, as duas longas últimas sessões (XXIV¹⁶⁹ e XXV¹⁷⁰) vão tratar, respectivamente: 1) de situações ligadas à legitimidade do sacramento do Matrimônio, da importância do celibato enquanto caminho físico-espiritual de santificação dos cristãos e da reforma das ordens mais elevadas (bispados e cardinalícios); e 2) matérias tocantes ao purgatório, à legitimidade das relíquias e da intercessão dos santos, as indulgências e diversos aspectos da reforma das ordens monásticas. Neste ponto, vale também destacar a presença do capítulo II, que trata a questão da realização dos sínodos provinciais a cada três anos e dos sínodos diocesanos anualmente, e o capítulo III, que sistematiza o modo como devem ocorrer as visitas bispais, presentes no Decreto da Reforma da Sessão XXIV. Parece-nos que a existência das disposições presentes nestes dois capítulos demonstra uma percepção, por parte da assembleia tridentina, de que os problemas mais específicos e concernentes a cada região do mundo católico deveriam ser resolvidos localmente, reagindo, dessa forma, a noção generalizada de que haveria um descontrole dentro do clero e um despreparo, por parte deste, para lidar com as problemáticas apresentadas pelas populações urbanas e rurais (principalmente aquelas menos abastadas, vistas como possíveis vítimas da expansão protestante). Assim sendo, nota-se que em seus decretos finais, as normativas conciliares mais

¹⁶⁸ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXIII, Decreto da Reforma, Tomo II, p. 144-215.

¹⁶⁹ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXIV, Tomo II, p. 216-343.

¹⁷⁰ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, Sessão XXV, Tomo II, p. 344-499.

uma vez reforçam o debate acerca de um aperfeiçoamento das estruturas pastorais da Igreja Católica, tanto paroquiais como diocesanas, sem largar mão de suas ligações com a autoridade papal, representada essencialmente por meio dos segmentos da Cúria Romana.

2.3.A AURORA DE UMA NOVA ORDEM – FRANCISCO DE TOLEDO

Após analisarmos os apontamentos originários do Concílio de Trento, passemos a pensar seus desdobramentos na América. Antes de refletirmos especificamente sobre as diretrizes do III Concílio Limense, se faz importante traçarmos algumas considerações sobre uma das figuras centrais do processo de evangelização do Vice-reino do Peru na segunda metade do século XVI, o vice-rei Francisco de Toledo.

Francisco Álvarez de Toledo nasceu em Oropesa, vilarejo da Espanha localizado entre as vilas de Alcanizo, Parrillas e Lagartera no ano de 1515, sendo o quarto filho de uma nobre e aristocrata linhagem espanhola. Seus pais foram Don Francisco Alvarez de Toledo e Pacheco, III Conde de Oropesa, e Dona Maria de Figueroa e Toledo, que tiveram um casamento arranjado, como era costume na época, visando o engrandecimento de suas famílias¹⁷¹.

Quando tinha apenas oito anos deixou Oropesa para acompanhar a corte de Carlos V, atuando como pajem da rainha Isabel. Na corte foi educado pelos preceptores da nobreza, aprendendo latim, história, retórica, teologia e as artes, como música, esgrima e dança. Aos 15 anos, Toledo já era um dos acompanhantes do imperador Carlos V, tendo visto de perto as lutas político-religiosas iniciadas pelos príncipes germânicos e podendo assistir de perto a dinâmica das Dietas, Juntas e Concílios daquele período¹⁷². Leviller destaca que este período da vida de Toledo foi essencial na sua formação política e administrativa, dando-lhe a experiência e o amplo arcabouço de conhecimento necessário para as diversas situações que enfrentados no futuro, principalmente como vice-rei do Peru¹⁷³.

Em 1535, com 19 anos, ingressou na Ordem Religiosa-Militar de Alcântara, fazendo voto de pobreza, castidade e abandono dos bens materiais como era costume na época¹⁷⁴.

¹⁷¹ LEVILLER, Roberto. Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Peru; su vida, su obra (1515-1582). Madrid: Espasa-Calpe, 1935. V. I. p. 15.

¹⁷² Ibidem. p. 53-54.

¹⁷³ Ibidem. p. 28.

¹⁷⁴ Ibidem. p. 32.

Posteriormente, em 1551, recebeu desta ordem a *encomienda* de Acebuchar, tornando-se seu responsável¹⁷⁵.

Após uma temporada em Roma, resolvendo negócios jurídicos da Ordem de Alcântara, e depois da abdicação de Carlos V em 1556, Toledo passou a servir o filho do antigo imperador, Felipe II, que havia se transformado então no novo monarca da Espanha. Inicialmente foi encarregado como delegado régio para acompanhar o andamento do Concílio Provincial da Cidade de Toledo em 1568, verificando as formas como as decisões apontadas pelo Concílio de Trento seriam desdobradas naquela província, uma vez que era uma das grandes preocupações de Felipe II fazer com que as diretrizes romanas fossem aplicadas e adaptadas de acordo com os interesses e demandas de suas terras e para isso fez com que fossem convocados concílios provinciais em quase todas as regiões que estavam sob seu governo¹⁷⁶. No ano seguinte foi designado como vice-rei do Peru por Felipe II¹⁷⁷, tendo por missão regular administrativamente os aspectos eclesiásticos, econômicos e sociais da região.

Ao assumir o posto de vice-rei do Peru em 1569, Toledo encontrou o Vice-reino atolado em uma série de disputas internas que travavam o andamento da máquina administrativa, com um funcionamento fraco das instituições governativas, fossem elas de cunho político, econômico ou jurídico. Assim sendo, o vice-rei passou a adotar a realização de visitas no território de sua jurisdição como mecanismo de informação sobre a situação política, econômica e social do espaço que viria a ser governado por ele. As visitas toledanas se encaixam dentro de uma prática administrativa que há muito vinha sendo realizada por outras figuras governativas, tanto laicas como religiosas, e comparte de uma metodologia geral de investigação, com critérios de comprovação das informações adquiridas e finalidades político-sociais bastante claras¹⁷⁸. As informações (um tipo documental com a síntese dos conhecimentos adquiridos com as visitas e que era regularmente enviado a Espanha) geradas a partir das visitas toledanas (fossem essas feitas pelo próprio Toledo ou pelos agentes designados por ele) eram compostas por um conjunto de aproximadamente 15 perguntas que eram respondidas por moradores de diversos lugares e objetivavam reafirmar e legitimar o

¹⁷⁵ Ibidem. p. 22.

¹⁷⁶ Ibidem. p. 73-74.

¹⁷⁷ Ibidem. p. 77.

¹⁷⁸ COLAJANNI, Antonino. “El virrey Francisco de Toledo como ‘primer antropólogo aplicado’ de la Edad Moderna. Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad de siglo XVI.” In: LAURENCICH-MINELLI, Laura. BAR-MAGEN, Paulina Numhauser. *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 55-56.

senhorio do rei da Espanha, uma vez que o antigo governo incaico se apresentava como uma tirania sem base de sustentação social¹⁷⁹.

Após instalar-se adequadamente na sede do vice-reino e desenvolver o conhecimento mínimo necessário para colocar seu projeto governativo em funcionamento, Toledo passou a aplicar seu poder, gerando um novo sistema administrativo. Entre as primeiras medidas tomadas por Toledo, destacam-se: 1) a nomeação de novos corregedores para as cidades mais importantes, objetivando melhorar os mecanismos e ferramentas jurídicas de cada espaço; 2) o fortalecimento dos serviços de armas, que tinha por meta combater os focos revoltosos ainda existentes, apaziguar zonas de conflito e garantir a segurança da circulação de produtos e dos espaços geradores de grandes rendas (como por exemplo, a zona mineradora de Potosí); 3) o reordenamento dos livros legislativos e atividade dos funcionários régios por meio de uma revisão dos sistemas salariais, assegurando um sistema de leis mais funcional e o melhor funcionamento da burocracia governativa; 4) a reorganização da *Real Hacienda*, visando o destrave e o aprimoramento da arrecadação de impostos; 5) a afirmação das diretrizes oriundas do Concílio de Trento¹⁸⁰ e a instalação do Tribunal Inquisitorial na cidade de Lima, endossando e concebendo assim uma nova forma evangelizadora de acordo com as experiências vividas na América e ecoando as normativas propostas pela Santa Sé.

Em um vice-reino marcado por intensos e recentes conflitos, um dos maiores desafios apresentados a Francisco de Toledo foi a questão da perpetuidade das *encomiendas*. Com braço forte e apoiado pelas orientações da Coroa Hispânica, pouco a pouco Toledo foi extinguindo o poder dos antigos *encomenderos*, usando de diversos mecanismos que tornavam cada vez mais as *encomiendas* menos atrativas. De acordo com as proposições de Charles Gibson, devido ao decréscimo populacional ocasionado pelas doenças e guerras de conquista, houve uma redução do valor das propriedades¹⁸¹. Juntamente com isso, a legislação real foi cerceando a influência e dominação dos *encomenderos*, criando instrumentos mais rígidos de controle, como, por exemplo, o legado geracional que passava a *encomienda* de uma geração à outra, e limitando a exigência de tributos e trabalho por parte dos novos senhores que se instalavam na América. Por meio de mecanismos jurídicos cada vez mais eficientes e pela ação competente do governo toledano, a Coroa Espanhola não precisou mais

¹⁷⁹ Ibidem. p. 67-69.

¹⁸⁰ Este ponto será retomado mais detalhadamente adiante, quando estivermos discutindo os desdobramentos de Trento em Lima.

¹⁸¹ GIBSON, Charles. “As sociedades indígenas sob o domínio espanhol”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 275

se preocupar com o fortalecimento desenfreado de senhores nas terras andinas, evitando, desse modo, incidentes como os ocorridos com Gonzalo de Pizarro e Francisco de Carvajal.

Apesar de inicialmente titubear acerca dos procedimentos com relação aos *corregidores de índios*, acreditando serem esses sujeitos um entrave para o progresso da administração jurídica do Vice-reino do Peru, Toledo (fundamentado sempre na experiência prática da vivência governamental) acabou por continuar um *modus operandi* iniciado pelos governadores peruanos que o antecederam para tratar das autoridades indígenas locais¹⁸². Estabelecendo uma mudança progressiva e reestruturando os poderes locais, o vice-rei foi fundamentando uma nova dinâmica política, social e econômica, marcada por um desenvolvimento urbanístico dos espaços coloniais que consistia na criação das reduções de índios, espécies de vilas que passavam a centralizar grupos familiares (algumas reduções chegaram a agregar mais de 400 famílias) anteriormente dispersos por regiões maiores em um único centro governativo, objetivando facilitar as estruturas de controle e garantir a eficiência da mão de obra indígena¹⁸³. Interessante notar que a criação das reduções indígenas e a reafirmação dos *corregidores de índios* se apresentavam como importantes elementos de negociação de poder para os grupos nativos, uma vez que Toledo reconhecia certa autonomia das chefias locais e possibilitava ajustes e alianças entre diferentes sujeitos, fossem eles indígenas ou espanhóis¹⁸⁴. Nas palavras de Richard M. Morse, o processo de colonização teria sido, “em grande parte, um trabalho de ‘urbanização’, isto é, uma estratégia de povoamento nuclear para a apropriação de recursos e a implantação de jurisdição”¹⁸⁵.

Outra importante questão que preocupava a mente dos agentes coloniais era como extrair o máximo de proveito da mina de Potosí, uma vez que esta seria uma grande fonte de riqueza para os cofres da Metrópole Espanhola¹⁸⁶. A política mineira estabelecida por

¹⁸² COLAJANNI, Antonino. “El virrey Francisco de Toledo como ‘primer antropólogo aplicado’ de la Edad Moderna. Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad de siglo XVI.” In: LAURENCICH-MINELLI, Laura. BAR-MAGEN, Paulina Numhauser. *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 72-73.

¹⁸³ MORSE, Richard M. “O desenvolvimento urbano na América Espanhola Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 78.

¹⁸⁴ COLAJANNI, Antonino. “El virrey Francisco de Toledo como ‘primer antropólogo aplicado’ de la Edad Moderna. Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad de siglo XVI.” In: LAURENCICH-MINELLI, Laura. BAR-MAGEN, Paulina Numhauser. *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 75

¹⁸⁵ MORSE, Richard M. “O desenvolvimento urbano na América Espanhola Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 69.

¹⁸⁶ ASSOADOURIAN, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial*. Mercado interno, regiones y espacio económico. Lima: IEP, 1984. p. 277-293.

Francisco de Toledo fazia parte de um mais amplo conjunto de políticas econômicas, que visava maximizar as remesas de metais preciosos enviados à Espanha, aumentado, desse modo, o lucro da Coroa¹⁸⁷, por meio do estabelecimento de normativas administrativas de cunho subsidiário e intervencionistas, além de promover inovações tecnológicas na extração dos minérios. No que se refere às novas técnicas de extração e produção de prata, Toledo provocou a expansão das casas de fundição¹⁸⁸, responsáveis pela trituração do minério e por sua fundição com o mercúrio durante o processo de amalgamação, diminuindo o número de perdas e elevando os lucros obtidos. Além disso, o vice-rei, ciente dos processos químicos que colaboravam para extração de uma prata cada vez mais valiosa e pura, soube aproveitar o mercúrio proveniente da região de Huancavelica, fundando em 04 de agosto de 1571 a Villa Rica de Oropesa¹⁸⁹, com o intuito de facilitar a circulação do produto e assegurar a sua produção.

No que se refere ao campo da mão de obra necessária para a produção mineradora, Francisco de Toledo estabeleceu a regulamentação da *mita*¹⁹⁰, que consiste em um sistema de trabalho por meio de rodízio realizado por indígenas do sexo masculino, geralmente que tinham idade entre 18 e 50 anos, tendo um caráter remunerado¹⁹¹ e que podia ser forçado ou voluntário. Os indígenas eram enviados por seus senhores (fossem eles *curacas* ou *encomenderos*) para trabalhar nas minas (de prata ou de mercúrio) e nas casas de fundição por um período que variava entre seis meses e um ano, sendo que após cumprirem esse tempo seriam substituídos e podiam retornar para suas comunidades. De acordo com as pesquisas

¹⁸⁷ NOEJOVICH, Héctor Omar. *La política minera del Virrey Toledo: un ensayo económico*. *Economía*, v. XXI, n. 41, 1998, p. 185.

¹⁸⁸ Para uma descrição detalhada do funcionamento dos equipamentos que compunham as casas de fundição e das técnicas de processamento do minério de prata, verificar: BAKEWELL, Peter. “A mineração na América Espanhola Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 107-114

¹⁸⁹ Conforme descrito no capítulo 01, a mina de Huancavelica já era conhecida desde os tempos do incaico. Entretanto, as normativas elaboradas por Toledo maximizaram a extração do minério de mercúrio da região.

¹⁹⁰ A *mita* não foi uma criação espanhola. Turnos de trabalhos de grupos indígenas em zonas diferentes de sua comunidade ou a produção de mercadorias para outros senhores era uma prática que já havia sido realizada pelo sistema governativo do incaico. Entretanto, com a invasão espanhola, o sistema de trabalho da *mita* foi radicalizado, desconfigurando as comunidades nativas e as estruturas econômicas anteriores. Para um estudo da *mita* em tempos incaicos, verificar: ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014. p. 251-277; MURRA, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002. p. 261-286.

¹⁹¹ O salário, que nem sempre era pago pelos agentes coloniais, não assegurava a compra de itens básicos de alimentação, uma vez que Potosí sofria de altos índices inflacionários dada a escassez de mercadorias. Ademais, quando não entregavam as quantidades estabelecidas pelos responsáveis pela mineração, os indígenas eram alvo de pesadas multas que reduziam seus salários a praticamente nada. Veja-se: LEWIS, Roy Querejazu. *Impacto hispano-indígena en Charcas*. Análisis Histórico del Coloniaje. La Paz: Librería Editorial Juventud, 1996. p. 251-274.

feitas por Peter Bakewell, a zona geográfica responsável por fornecer os trabalhadores *mitayos* estendia-se desde aproximadamente 1300 km de Cuzco na direção norte até a cidade de Tarija ao sul e 400 km de leste a oeste dos Andes¹⁹². Tendo por base o censo demográfico realizado por Toledo, a *mita* forneceria um número de aproximadamente 13 500 homens por ano para trabalharem na extração e fundição da prata e do mercúrio, em condições totalmente desumanas, adquirindo os mais diversos tipos de doenças, com destaque para as doenças respiratórias e hidrargíria (intoxicação por mercúrio, também conhecida como Doença de Minamata), além de serem vítimas dos mais numerosos acidentes provocados por rochas soltas¹⁹³. Em um sistema de turno de uma semana de trabalho por duas de descanso, o processo de mineração contava com 4500 *mitayos* em atividade constante.

Segundo Macleod, Toledo também foi responsável por regulamentar o sistema tributário, que passou a ser universal e padronizando¹⁹⁴, transformando-se em um elemento de destaque na estruturação administrativa colonial espanhola, revelando-se de grande adaptabilidade e longevidade, uma vez que foi capaz de atingir, de modo eficaz, as mais distantes, atrasadas e isoladas zonas da América do Sul. Inicialmente as taxas eram entregues aos *encomenderos*, entretanto, com o declínio desta ferramenta governativa, elas passaram a ser fiscalizadas diretamente pelos coletores de impostos ligados à Coroa, passando a ser uma importante fonte de renda desta última¹⁹⁵.

O governo de Toledo também foi marcado por uma relação bastante dúbia com os membros da Companhia de Jesus. Enquanto representante direto do monarca espanhol, Toledo detinha o poder de nomeação e organização das questões eclesiásticas no vice-reino, sendo seu dever organizar um modelo de evangelização que encerrasse os erros anteriores e

¹⁹² BAKEWELL, Peter. “A mineração na América Espanhola Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 120.

¹⁹³ ZAGALSKY, Paula C. *La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII; Charcas, Virreinato del Perú)*. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, v.46, n. 3, 2014, p. 378. ZAGALSKY, Paula C. *Trabajadores indígenas mineros en el Cerro Rico de Potosí: tras los rastros de sus prácticas laborales (siglos XVI y XVII)*. *Revista Mundos do Trabalho*, v. 6, n. 12, 2014, p. 59-60.

¹⁹⁴ Apesar de padronizados, Toledo soube negociar as taxas de tributo de acordo com lideranças indígenas quando isto se apresentava mais vantajoso para a governança do Vice-reino do Peru. Para maiores detalhes das negociações toledanas com chefes indígenas da zona de Chucuito, verificar: ASSADOURIAN, Carlos Sempat. “La política del Virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito”. In: ESPINOZA, J. Flores; VARÓN-GABAI, Rafael. *El hombre e los Andes*. Homenaje a Franklin Pease G. Y. Tomo II. Lima: IFEA; Fundo Editorial de la PUCP, 2002. p. 762-764.

¹⁹⁵ MACLEOD, Murdo J. “Aspectos da economia interna da América Espanhola Colonial: mão-de-obra, tributação, distribuição e troca.” In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 238-239.

expandisse de fato o evangelho. Apesar de inicialmente ter solicitado membros da Ordem Inaciana ao superior da Companhia, no intuito destes o acompanharem à América, quando Francisco de Toledo chegou a Lima percebeu que existia uma quantidade exagerada de clérigos (de diversas ordens e não apenas jesuítas – estes, por sinal, foram os últimos a chegarem à região) concentrados em um mesmo local e começou a desenhar um reordenamento do quadro eclesiástico, objetivando a ocupação de espaços mais distantes. Prontamente os inacianos se colocaram contra a reforma proposta por Toledo, alegando que não poderiam ocupar paróquias e que seriam mais úteis enquanto missionários sem fixação. Entretanto, após uma pressão exercida pelo vice-rei, a ordem acabou sendo cumprida e os jesuítas passaram a ocupar as *doctrinas* de Huarochirí, Juli e Santiago del Cercado¹⁹⁶. A querela com os inacianos ainda se refletiu na expulsão destes dos colégios de Arequipa e Potosí, que haviam sido fundados sem a autorização formal de Toledo, e na prisão do padre Luis López¹⁹⁷ pela Inquisição, acusado dos crimes de solicitação, heresia e lesa majestade¹⁹⁸. O vice-rei foi alvo de duras críticas por parte da Companhia, inclusive feitas pelo padre José de Acosta¹⁹⁹, mas sua autoridade e poder acabaram por prevalecer e orientar a dinâmica evangelizadora do período.

Por fim, cabe ressaltar que Toledo exerceu um papel fundamental no processo de apaziguamento político frente aos últimos resquícios das forças incaicas que se abrigavam na região de Vilcabamba. Após a morte do negociador Atilano de Anaya pelas tropas incas, Toledo usou desta justificativa política (uma vez que a morte de um negociador em missão de paz abria margem para inicia de uma guerra tida como válida) para iniciar o conflito bélico contra o que sobrava dos exércitos de Vilcabamba e acabar de vez com os focos rebeldes que restavam²⁰⁰. Em uma expedição liderada pelo *encomendero* Martín Hurtado de Arbieta, com Juan Álvarez Maldonado como mestre de campo e Sarmiento de Gamboa designado como

¹⁹⁶ COLAJANNI, Antonino. “El virrey Francisco de Toledo como ‘primer antropólogo aplicado’ de la Edad Moderna. Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad de siglo XVI.” In: LAURENCICH-MINELLI, Laura. BAR-MAGEN, Paulina Numhauser. *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 81.

¹⁹⁷ Para maiores detalhes sobre o caso do jesuíta Luis López, verificar: ARMAS ASÍN, Fernando. *Crítica teológica y política en los Andes del siglo XVI: el caso de Luis López SJ*. *Anuario Historia de la Iglesia*, V. 12, 2003, p. 399-405.

¹⁹⁸ COLAJANNI, Antonino. “El virrey Francisco de Toledo como ‘primer antropólogo aplicado’ de la Edad Moderna. Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad de siglo XVI.” In: LAURENCICH-MINELLI, Laura. BAR-MAGEN, Paulina Numhauser. *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 82-83.

¹⁹⁹ Traçaremos o perfil mais detalhado de José de Acosta ao trabalharmos as disposições realizadas pelo III Concílio de Lima.

²⁰⁰ LEVILLER, Roberto. Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú; su vida, su obra (1515-1582). Madrid: Espasa-Calpe, 1935. V. I. p. 323.

secretario geral, as forças espanholas atacaram por duas frentes em Chuquichaca e Curahuasi, nas proximidades dos rios Apurímac e Vilcabamba, conquistando rapidamente a região rebelde²⁰¹. Em seguida, foram tomadas as cidadelas de Vitcos e de Vilcabamba, com a posterior captura de Tupac Amaru I e seus chefes militares nas zonas selváticas²⁰². Após capturado, Tupac Amaru I foi enviado para Cusco e foi julgado por seus supostos crimes, entre eles, a acusação pelas mortes do frade agostiniano Diego Ortiz, de Martín Pando e de Atilano Anaya²⁰³. Tendo sido declarado culpado pelos agentes da Coroa, Tupac Amaru I foi condenado a morte por decapitação, o que ocorreu no ano de 1572. A morte da última liderança dos incas de Vilcabamba serviu para elevar o poder de Toledo e consagrar a força das tropas ligadas à Coroa Espanhola, ajudando assim a consolidar uma nova dinâmica política, econômica e social no período.

Após quase 12 anos a frente do Vice-reino do Peru, Francisco Álvarez de Toledo regressou à Espanha no ano de 1581, uma vez que sua saúde encontrava-se bastante fragilizada. De volta a sua terra natal, Toledo faleceu no dia 23 de abril de 1582, durante a noite, na vila de Escalona, nas cercanias do seu antigo povoado²⁰⁴.

2.4.LIMA: ORTODOXIA E CONTROLE EM TERRAS DISTANTES

Findadas as discussões realizadas nas reuniões conciliares de Trento, suas diretrizes não tardaram a ser colocadas em prática nos espaços do orbe cristiano. Passados pouco mais de cinco meses desde a confirmação papal, por parte de Pio IV, dos apontamentos conciliares, o rei de Espanha, Felipe II, elaborou uma Real Cédula na qual destacava a importância dos decretos conciliares para a manutenção da fé católica e ordenava que algumas das suas instruções e indicações fossem seguidas em todos os territórios da coroa, inclusive, nas terras americanas:

Y agora habiéndonos su Santidad enviado los decretos del dicho santo Concilio impresos en forma auténtica: Nos como católico Rey, y obediente y verdadero hijo de la iglesia, queriendo satisfacer y corresponder á la obligación en que somos, y siguiendo el exemplo de los reyes nuestros antepasados de gloriosa memoria, habernos aceptado y recebido, y aceptamos y recibimos el dicho sacrosanto Concilio, y queremos que en estos nuestros reynos sea guardado, cumplido y executado, y daremos y prestaremos para la dicha execucion y cumplimiento, y para

²⁰¹ HEMMING, John. *La conquista de los incas*. México: FCE, 2000. Trad. Stella Mastrangelo. p. 513.

²⁰² LEVILLER, Roberto. Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Peru; su vida, su obra (1515-1582). Madrid: Espasa-Calpe, 1935. V. I. p. 332.

²⁰³ Ibidem. p. 336.

²⁰⁴ Ibidem. p. 11.

la conservación y defensa de lo en él ordenado nuestra ayuda y favor: interponiendo á ello nuestra autoridad y brazo real, quanto será necesario y conveniente. Y asi encargamos y mandamos á los Arzobispos, Obispos, y á otros Perlados, y á los generales, provinciales, priores, guardianes de las órdenes, é á todos los demás a quien esto toca é incumbe, que hagan luego publicar, é publiquen en sus iglesias, distritos y diócesis, y en las otras partes y lugares do conviniere el dicho santo Concilio, y lo guarden y cumplan, y hagan guardar y cumplir, y executar con el cuidado, zelo y diligencia que negocio tan de servicio de Dios, y bien de su iglesia requiere. Y mandamos á los del nuestro consejo, presidentes de las nuestras audiencias, y á los gobernadores, corregidores, é á otras qualesquier justicias, que den y presten el favor y ayuda que para la execucion y cumplimiento del dicho Concilio, y de lo ordenado en él será necesario, y Nos tememos particular cuenta y cuydado de saber, y entender como lo susodicho se guarda, cumple y executa, para que en negocio que tanto importa al servicio de Dios, y bien de su iglesia, no haya descuido ni negligencia.²⁰⁵

Desde o início do século XVI, Igreja Católica e Coroa Espanhola já vinham desenvolvendo uma forte política de organização eclesiástica no solo americano, sobretudo por meio da criação de novos bispados em diversas regiões, visando, desse modo, estabelecer uma hierarquia eclesiástica cada vez mais consolidada, capaz de enfrentar os desafios missiológicos advindos das terras recém-ocupadas. Cabe destacar que a existência do Padroado Espanhol, iniciado por Alfonso de Bórgia (também chamado de Papa Calisto III²⁰⁶) em 1456 com a bula *Inter cetera*, facilitou bastante as formas de atuação da Igreja Católica na Espanha, uma vez que esta era controlada por parte do Poder Régio.

Se observarmos o quadro abaixo, notaremos que o estabelecimento de novas dioceses nas regiões da América foi um princípio político e administrativo apoiado por quase todos os papas do período, uma vez que estas criações e nomeações rendiam recursos financeiros para a Cúria Romana e para a Coroa Espanhola:

Papa	Nome da Diocese	Data da criação
Julio II	Diocese de Santo Domingo	08 de agosto de 1511
	Diocese de San Juan de Puerto Rico	08 de agosto de 1511
	Diocese de Concepción de la	08 de agosto de 1511

²⁰⁵ Real Cédula de Felipe II, publicada em 12 de julho de 1564. In: TEJADA Y RAMIRO, Juan. Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de America, (en latin y castellano) con notas é ilustraciones. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859. Tomo IV. p. 7. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2027/ucm.5323155873>. Acessado em 15 de Jan./2016.

²⁰⁶ Nascido em Valência, na Espanha, no dia 31 de dezembro de 1378, em uma família de grande influência e poder. Após completar seus estudos e desenvolver atividades pastorais, foi nomeado bispo de Valência em 1429 e cardeal em 1444. Calisto III combateu o avanço turco nas terras europeias, além de ser o responsável pela revisão do julgamento de Joana d'Arc e pelo seu perdão. Faleceu em 06 de agosto de 1458, na cidade de Roma. MACCAFFREY, James. "Pope Callistus III." The Catholic Encyclopedia. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. Acesso em: 1 Jun. 2017. Disponível: <http://www.newadvent.org/cathen/03187a.htm>.

	Vega	
Leão X	Diocese de Santa María de La Antigua del Darién (transformada em Diocese do Panamá)	28 de agosto de 1513
	Diocese de Baracoa (transformada em Diocese de Santiago de Cuba)	11 de fevereiro de 1517
	Diocese Carolense (transformada em Diocese de Puebla de los Ángeles)	24 de janeiro de 1518
Clemente VII	Diocese de México	02 de setembro de 1530
	Diocese de Coro-Venezuela	21 de junho de 1531
	Diocese de Honduras (também chamada de Diocese de Trujillo e posteriormente de Diocese de Comayagua)	06 de setembro de 1531
	Diocese de Santa Marta	10 de janeiro de 1534
	Diocese de Cartagena	24 de abril de 1534
	Diocese de Nicaragua	03 de novembro de 1534
Paulo III	Diocese de Guatemala	18 de dezembro de 1534
	Diocese de Oaxaca	21 de junho de 1535
	Diocese de Morelia (também chamada de Diocese de Michoacán)	11 de agosto de 1536
	Diocese de Cusco	08 de janeiro de 1537
	Diocese de Chiapas	19 de março de 1539
	Diocese de Lima	14 de maio de 1541
	Diocese de Quito	08 de janeiro de 1545
	Diocese de Popayán	22 de agosto de 1546
	Diocese de Asunción	01 de julho de 1547
	Diocese de Guadalajara	13 de julho de 1548
Pio IV	Diocese de Verapaz	1559
	Diocese de Santiago do Chile	27 de junho de 1561
	Diocese de Yucatán	19 de novembro de 1561

	Diocese de Santa Fé de Bogotá	11 de setembro de 1562
	Diocese de Concepción	22 de maio de 1563
Pio V	Diocese de Córdoba del Tucumán	10 de maio de 1570
Gregório XIII	Diocese de Arequipa	15 de abril de 1577
	Diocese de Trujillo	15 de abril de 1577

Conforme destaca Joseph Barnadas, as dioceses americanas se apresentavam enquanto autônomos centros administrativos, criadas principalmente por causa do desenvolvimento da importância econômica de certas regiões e que tinham por função ministrar consagrações, nomeações eclesiásticas e gerir o funcionamento das igrejas regionais. Entre seus muitos deveres, podemos destacar: 1) a responsabilidade, em certa medida, pela obra missionária; 2) a legislação dentro dos sínodos diocesanos; 3) a instrução e acompanhamento dos padres nos seminários²⁰⁷. Por sua vez, frente às autoridades civis, eram responsáveis por indicar candidatos a benefícios, relacionando-se com diferentes segmentos da estrutura administrativa civil, sendo ainda incumbidas de fazer valer a legislação provinda das autoridades políticas régias - o Conselho das Índias, os vice-reis e as *audiências*. Dessa forma, observa-se que “a multiplicação de dioceses significou a proliferação de centros de atividade e iniciativa eclesiásticas e de responsabilidade pela empresa colonizadora”²⁰⁸ por parte da Igreja Católica. Cabe ainda ressaltar que dentro das dioceses, os bispos desempenhavam suas funções em consonância com os capítulos das catedrais, que eram, nos casos prolongados de sé vacante, os responsáveis pelo gerenciamento das funções diocesanas.

No que se refere ao modelo de administração eclesiástica aplicado no Vice-Reino do Peru, vale notar que antes mesmo da imposição vinda por parte da coroa hispânica com relação à aplicação das normativas tridentinas, o arcebispo Jerónimo de Loayza²⁰⁹ já vinha

²⁰⁷ Vale destacar que o número de seminários construídos na América foi bastante reduzido, uma vez que as coroas ibéricas adotaram uma política de não autorização de ordenamentos de eclesiásticos oriundos do Novo Mundo. Entretanto, podemos lembrar a criação do Seminário de São Nicolas em Pátzcuaro, no ano de 1540, pelo bispo da Diocese de Michoacán, Dom Vasco de Quiroga; do Seminário de Guadalajara em 1584, nesta mesma diocese, pelo bispo Dom Domingo de Alzola; do Seminário Santo Toribio de Mongrovejo em Lima, no ano de 1590, fundado pelo bispo que da nome ao seminário; do Seminário Santo Antonio Abade de Cusco em 1598, pelo bispo Antonio de La Raya; e do Seminário de Santa Fé de Bogotá em 1604, por Batolomé Lobo Guerrero e entregue aos encargos da Companhia de Jesus. Maiores detalhes sobre a criação de seminários na América Colonial, verificar: LABAYEN, Juan B. Olachea. “El clero indígena”. In: BORGES, Pedro (Org.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: BAC, 1992. p. 272-274.

²⁰⁸ BARNADAS, Joseph M. “A Igreja Católica na América Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. I. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.p. 528

²⁰⁹ Espanhol, dominicano, natural da cidade de Trujillo, na província de Carcères. Nasceu no ano de 1498, vindo a falecer na cidade de Lima, Peru, no dia 25 de outubro de 1575. Realizou seus estudos iniciais no convento

concretizando uma forte política de centralização e reforma clerical na região, por meio da convocação do primeiro sínodo provincial em 1551. De acordo com Constanza López Lamerain, no que concerne ao primeiro concílio limense,

es posible establecer tres puntos como objetivos esenciales de este primer concilio provincial: organizar un método de enseñanza del Evangelio a los indios, dar orden al culto y a las iglesias, y corregir las costumbres de los cristianos que pudiesen perjudicar la evangelización indígena.²¹⁰

Mais de 15 anos depois do primeiro sínodo provincial e já tendo em mãos as diretrizes oriundas de Trento, Jerónimo de Loayza efetuou uma nova convocação para a realização de um segundo concílio em Lima, desta vez, entre os anos de 1567 e 1568. Seguindo as bases estabelecidas no I Concílio, a segunda reunião sinodal procurou fortalecer cada vez a autoridade bispal e diminuir a autonomia das ordens regulares que caracterizava as ações do clero peruano nos seus 40/50 anos iniciais de atuação. Um exemplo significativo da tentativa de engessamento das atividades missionárias, por parte das autoridades do clero secular (essencialmente de Loayza), pode ser observado na elaboração (realizada ainda no I Concílio) de uma cartilha específica para o doutrinamento dos infiéis, a “*Instrucción o sumario de los artículos de fé*”, que tinha por objetivo uma homogeneização das atividades catequéticas²¹¹.

Entretanto, apesar dos esforços centralizadores e reformadores de Jerónimo de Loayza, a situação conflitual presente na região episcopal peruana não havia sido solucionada até os anos de 1582-83, momento no qual o novo arcebispo de Lima, Toribio de Mogrovejo²¹², efetuou a convocação e a realização do III Concílio Limense.

Outra das figuras de bastante destaque nas tomadas de decisões do III Concílio de Lima foi o jesuíta espanhol José de Acosta. Segundo os dados biográficos levantados, José de Acosta nasceu em Medina del Campo, província do Reino de León, no ano de 1540 em uma família de comerciantes de descendência judaica²¹³. Apenas com 11 anos, Acosta ingressou,

dominicano de San Pablo, em Córdoba (Espanha), e os terminou no convento de San Gregorio, em Valladolid. Foi o primeiro arcebispo de Lima, desempenhando suas funções entre os anos de 1546 e 1575.

²¹⁰ LAMERAIN, María Constanza López. *El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense*. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, V. 29, 2011, p. 18-19.

²¹¹ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. *Converter, Civilizar, Comunicar: considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru Colonial*. Dissertação de mestrado em História, Universidade de São Paulo, 2012. p. 34.

²¹² Toribio Alfonso de Mogrovejo y Robledo. Nascido em Mayorga, Espanha, no dia 16 de novembro de 1538. Realizou seus estudos na Universidade de Salamanca, onde posteriormente trabalhou como professor de Direito. Foi arcebispo de Lima no período entre 1579 e 1606. Faleceu em 23 de março de 1606, no convento de San Agustín, na cidade de Zaña, Peru. Para maiores informações, veja-se: Aymé, Edward. "St. Toribio Alfonso Mogrovejo." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. 18 Jan. 2016 <http://www.newadvent.org/cathen/14781a.htm>.

²¹³ GALTER, Maria Inalva. *José de Acosta: um intelectual projetando a formação do governante e do missionário no Peru colonial*. Tese de doutorado em História da Educação (UNICAMP), 2012. p. 02.

como posteriormente fizeram quatro dos seus irmãos²¹⁴, no Colégio da Companhia de Jesus de sua terra natal, tendo percorrido com sucesso as etapas dos estudos promovidos pelos inacianos. No período entre os anos de 1559 a 1562 cursou o *trivium*²¹⁵ jesuítico na Universidade de Alcalá de Henares. Foi ordenado padre no ano de 1562, tendo ido viver em Roma, cidade em que ficou até 1565. Posteriormente regressou à Espanha, onde atuou no ensino de Teologia no Colégio de Ocaña y Plasencia até 1571, ano em que foi enviado para a América.

Nas antigas terras incaicas, Acosta ocupou a função de reitor do Colégio de Lima entre os anos de 1575 a 1586, tendo chegado a ser dirigente provincial no período entre 1576 e 1581²¹⁶. Ajudou na organização da missão jesuítica do Vice-reino do Peru, executando as funções de professor, pregador e importante teólogo. Durante o seu governo como provincial da Companhia de Jesus convocou a primeira congregação da ordem inaciana na região em 1576, ocorrida em dois diferentes momentos: o primeiro entre os dias 16 e 27 de janeiro, na cidade de Lima, e o segundo entre 08 e 16 de outubro, em Cusco²¹⁷.

Acompanhou o vice-rei Francisco de Toledo em suas visitas gerais, passando pelos territórios de Cusco, Arequipa, Callao, Juli, Charcas, Potosí, La Paz e Huamanga, nos quais pode observar a dinâmica do processo de evangelização do período e ter contato com as cosmologias e costumes culturais dos povos andinos²¹⁸. Acredita-se que tenham sido justamente as experiências vividas ao longo das visitas realizadas pelas terras do Vice-reino do Peru que forneceram o arcabouço informativo para construção de sua obra *De procuranda indorum salute*.

Segundo Victor Santos Vigneron de la Jousselandière, apesar de Acosta ter ocupado um papel pequeno diretamente como missionário, sua influência como teólogo e escritor foi importante na conjugação dos desafios apresentados pela realidade evangelizadora da América, uma vez que sua experiência como visitador, reitor e pregador no Vice-reino do

²¹⁴ BANDELIER, Adolph Francis. "José de Acosta." The Catholic Encyclopedia. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/01108b.htm>. Acesso em 1 Jun. 2017.

²¹⁵ O *trivium* é um sistema de organização didática das disciplinas que tem sua origem nas universidades da Época Medieval. Este modelo organizativo foi bastante utilizado nos Colégios Inacianos, tendo sido, inclusive, um dos influenciadores na elaboração do *Ratio Studiorum*. Para um estudo mais aprofundado do tema, verificar: FRANCA S.J., Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas: o "Ratio Studiorum"*: Introdução e Tradução. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

²¹⁶ DE LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. *A dupla marginalidade de José de Acosta: religião e soberania no Vice-reino do Peru (séc. XVI)*. *Revista de História*, São Paulo, n. 164, p. 105, 2011.

²¹⁷ GALTER, Maria Inalva. *José de Acosta: um intelectual projetando a formação do governante e do missionário no Peru colonial*. Tese de doutorado em História da Educação (UNICAMP), 2012. p. 07.

²¹⁸ Ibidem, p. 06.

Peru, juntamente com o farto material bibliográfico produzido por terceiros que ele teve acesso, potencializou sua obra editorial²¹⁹.

Acosta também atuou como relator das diretrizes produzidas no Terceiro Concílio de Lima, sendo uma das figuras chave nas discussões e decisões tomadas neste evento. A influência de Acosta pode ser notada na elaboração das preocupações sobre a educação dos povos nativos (no sentido de civilizar para converter), que deu origem a *Doctrina cristiana y catecismo*, publicado em 1584²²⁰.

Após deixar a região andina, Acosta viveu durante os anos de 1586 e 1587 no território da Nueva Espanha, local em que recolheu maiores informações sobre as populações da América que seriam utilizadas na elaboração de seu texto *Historia natural y moral de las Indias*, na qual descreve os costumes dos povos americanos. Voltou à Espanha, onde foi visitador das províncias de Andaluzia (1589-1590) e de Aragão (1590-1591), preposto da Casa Professa de Valladolid (1592-1596) e reitor do Colégio de Salamanca (1597-1600), sendo este último o local de sua morte²²¹.

Não entraremos aqui em detalhes acerca das possíveis influências da figura de José de Acosta sobre as diretrizes conciliares apresentadas no III Concílio de Lima. Entretanto, vale destacar que alguns estudiosos como Francesco Lisi²²², Victor Santos Vigneron de la Jousselandière e Maria Inalva Gauter tem procurado desenvolver este tipo de análise. Gostaríamos apenas de frisar que, do nosso ponto de vista, os escritos do jesuíta espanhol acabaram por complementar algumas das decisões tomadas no que se refere a diversos elementos missiológicos, pastorais e evangelizadores, em consonância com medidas e procedimentos que já vinham sendo adotados pelos clérigos e missionários (conforme foi observado ao analisarmos as ações e proposições de Cristobal de Albornoz), além de estarem de acordo com as normativas político-econômicas e sociais estabelecidas pelas autoridades administrativas e jurídicas do poder régio (com destaque para as decisões e medidas do vice-rei Francisco de Toledo).

²¹⁹ DE LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. *Converter, Civilizar, Comunicar: considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru Colonial*. Dissertação de mestrado em História, Universidade de São Paulo, 2012. p. 28.

²²⁰ GALTER, Maria Inalva. *José de Acosta: um intelectual projetando a formação do governante e do missionário no Peru colonial*. Tese de doutorado em História da Educação (UNICAMP), 2012. p. 10-11.

²²¹ DE LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. *A dupla marginalidade de José de Acosta: religião e soberania no Vice-reino do Peru (séc. XVI)*. *Revista de História*, São Paulo, n. 164, p. 105, 2011.

²²² LISI, Francesco L. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.

Conforme dito, acreditamos que as posições e a obra de Acosta se apresentam como elementos importantes nas discussões sobre a evangelização dos povos andinos levantadas na segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII, entretanto, discordamos daqueles que defendem uma centralização exarcebada no papel deste jesuíta. Nosso ponto de vista é que os apontamentos de Acosta são reflexos de toda uma discussão sobre o modelo missiológico que já vinha sendo feita por diversos agentes da Igreja Católica e da Coroa Espanhola, principalmente das decisões toledanas e das orientações vindas com o Concílio de Trento. Em suma, podemos dizer que a obra de Acosta se apresenta como componente significativo para pensarmos a condição dos povos indígenas dos Andes, mas não deve ser entendida como fundamento ou elemento norteador das políticas evangelizadoras do período, como têm feito alguns autores.

Feitas estas considerações, passemos então a analisar as diretrizes apresentadas por este concílio provincial.

Um dos primeiros pontos que nos chama atenção ao observarmos as propostas de reforma eclesiástica e modificações missiológicas apresentadas nas atas do III Concílio, são aquelas relacionadas ao desenvolvimento de normas e materiais específicos para o trato com as populações ameríndias. Diferentemente do que ocorria em solo europeu, no qual a doutrina católica foi diretamente colocada em dúvida pelos adeptos da Reforma Protestante, nas terras americanas as dificuldades de evangelização estavam voltadas para o estabelecimento de um modelo uniforme de prática catequética, uma vez que devido a sua grande extensão territorial e diversidade linguística, o processo de evangelização demandava a criação de ferramentas pastorais específicas para solucionar os problemas de comunicação e transmissão doutrinal. Assim sendo, seguindo, em grande medida, as diretivas já discutidas no Concílio de Trento a respeito de uma possível unificação catequética e as elaborações iniciais feitas pelo bispo Loayza nas duas primeiras reuniões provinciais, o III Concilio Limense recomenda a elaboração de um material de doutrinação único e específico para o projeto evangelizador que estava sendo realizado no Vice-reino do Peru:

Para que los yndios que están aun muy faltos en la doctrina christiana sean en ella mexor ynstruidos aya una misma forma de doctrina, les parescio necesario siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino o hazer un catecismo para toda esta provincia, por la cual sean enseñados todos los indios conforme a su capacidad (...)

Manda pues el Santo Synodo á todos los curas de indios en virtud de santa obediencia y so pena de excomunióon que tengan y usen de este catecismo, que con

su autoridad se publica, dexados todos los demás, y conforme á el trabajen de instruir las almas que están a su cargo²²³

O produto originário desta diretriz conciliar foi a elaboração de um catecismo no ano de 1584, intitulado de “*Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios de las personas que han de ser enseñadas en nuestra santa fé*”²²⁴, obra fundamental no processo de evangelização peruana dos anos posteriores. Além de propor a confecção de um material exclusivo para a prática catequética, o III Concílio de Lima também foi responsável por estabelecer uma política-linguística distinta e peculiar para os processos de evangelização indígena, visando uma maior clareza no doutrinamento destas populações e objetivando a redução de erros de interpretação catequética²²⁵. Conforme podemos observar na passagem abaixo, foi de responsabilidade dos bispos fazer com que a máquina evangelizadora não parasse de girar, sendo seu dever conseguir tradutores eficientes para o novo catecismo:

(...) y porque para el bien y utilidad de los indios importa mucho que no solo en la substancia y sentencia haya conformidad, sino también en el mismo lenguaje y palabras.

Por tanto prohíbe y veda que nadie haga y use otra interpretación o traducción en las leguas del Cuzco, y la aymara, assi en la cartilla y doctrina cristiana, como en el catecismo fuera de la traducción, que con su autoridad se ha hecho y aprobado, y para que el mismo fruto se consiga en los demás pueblos, que usan diferente lengua de las dichas, encarga y encomienda a todos los obispos que procure cada uno en su diócesis hacer traducir el dicho catecismo por personas suficientes y pias en las demás lenguas de su diócesis y que la tal traducción, o interpretación asi hecha y aprobada por el obispo se reciba sin contradicción por todos, sin embargo de cualquier costumbre en contrario que haya.²²⁶

Por sua vez, o Cap. 4 da Sessão II, busca tratar do que deveria ser ensinado e aquilo que seria correto que os cristãos professassem em questões de fé e doutrina. Levando em consideração o fato de que a América estava repleta de sujeitos recentemente introduzidos na comunidade cristã, as diretrizes conciliares propuseram uma valorização dos três sacramentos fundamentais, vistos como porta de entrada na dinâmica salvadora do universo católico: batismo, matrimônio e confissão²²⁷. Além disso, o Cap. 4 também apresenta os requisitos

²²³ III Concilio de Lima, Acción II, Cap. 3 – Del catecismo que se a de usar y su traducción. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografia Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 323.

²²⁴ LAMERAIN, Maria Constanza López. *El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense*. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, V. 29, 2011, p. 22.

²²⁵ Para uma síntese bastante interessante das políticas-linguísticas estabelecidas na América Hispânica (essencialmente no Vice-Reino do Peru), veja-se: AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 337-365.

²²⁶ III Concilio de Lima, Acción II, Cap. 3 – Del catecismo que se a de usar y su traducción. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografia Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 323.

²²⁷ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007. p. 376.

mínimos que os ameríndios deveriam saber antes de receber os sacramentos e determina a melhor forma de instruí-los nos ditames da doutrina católica:

Habiendo precepto divino que obliga a todos los christianos adultos a saber conforme a su capacidad la substancia de la religión cristiana, que profesan, la cual consiste en los principales misterios de la fe, que están en el símbolo; y en los mandamientos del decálogo, que todos han de guardar, y en los sacramentos, que de necesidad cada cual ha de recibir; y finalmente en lo que hemos de esperar y pedir a Dios, que enseña en la oración del padre nuestro, deben poner gran cuidado los prelados y curas enseñar lo dicho a todos, y principalmente a los rudos e indios, morenos y muchachos según su habilidad y oportunidad, porque no se pierdan por ignorancia tantas almas, como hasta aquí, y así los que no tienen justo impedimento de gran enfermedad o mucha vejez, han de tomar memoria la cartilla christiana.²²⁸

Chama atenção, nos decretos limenses, a valorização do caráter performático da atuação sacerdotal em seu desempenho exterior, principalmente no que tange a manutenção da ritualidade que compõe a missa e outras festividades católicas, como o Corpus Christi e as procissões nas festas dos santos. Além de ter como função mostrar para as comunidades ameríndias que a dinâmica ritual católica era o oposto das suas práticas idolátricas e crenças ancestrais, o culto cristão se apresentava como instrumento pedagógico de formação e conversão para os neófitos indígenas, uma vez que a exteriorização do culto buscava a participação de toda a comunidade e propiciava uma série de práticas de piedade coletiva. No Cap. 5, da Sessão V, podemos ler:

Ultimamente, porque es cosa cierta y notoria que esta nación de indios se atraen y provocan sobremanera al conocimiento y veneración del summo Dios con las ceremonias exteriores y aparatos del culto divino; procuren muchos los obispos y tambien en su tanto los curas, que todo lo que toca al culto divino se haga con la mayor perfeccion y lustre que puedan (...)²²⁹

Outra preocupação por parte das normativas conciliares limenses diz respeito ao comportamento social das comunidades ameríndias. No Cap. 9 da Sessão II podemos encontrar um empenho por parte dos eclesiásticos de evitar o casamento entre parentes e combater práticas poligâmicas dentro dos agrupamentos ameríndios. Nota-se, desse modo, que a Igreja busca espalhar suas raízes doutrinárias nos mais diversos campos da vida social das comunidades, apresentando-se como instituição organizadora e gerenciadora da nova dinâmica de vida, surgida no período posterior aos primeiros anos de conquista.

Por quando conviene quitar a los indios, en cuanto sea posible, los impedimentos, que nacen del parentesco espiritual, para que no se casen, como muchas veces acaece, en grados prohibidos... en cada pueblo o parrochia de indios, se señalase un padrino para los que se bautizan; el señalarle empero a este, será

²²⁸ III Concilio de Lima, Acción II, Cap. 4 – Lo que se ha de enseñar a cada uno de la doctrina cristiana. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografia Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 323-324.

²²⁹ III Concilio de Lima, Acción V, Cap. 5 – Del cuydado del culto divino. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografia Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 374.

propio del ordinario, el cual podrá también señalar más que uno, como viere convenir al número de gente, con tal de que los assi señalados sean ciertos y tales que se les pueda encomendar la enseñanza de los hijos espirituales.²³⁰

Assim como aconteceu em Trento, a questão da reforma eclesiástica foi um dos pontos levantados nos debates ocorridos no III Concílio de Lima. Conforme dito anteriormente, a desorganização, a degeneração e o desinteresse dos padres americanos por suas comunidades eram aspectos sociais que vinham sendo diagnosticados por parte das lideranças clericais desde a segunda metade do século XVI, fazendo com que este movimento reformatório já houvesse sido ensaiado por Loayza nos dois concílios provinciais anteriores, mas, é somente após o terceiro que vemos a sua estruturação efetiva e uma reforma clerical consolidada. Em decorrência dessa realidade, as diretrizes conciliares limenses vão esforçar-se no sentido de disciplinar as ações dos clérigos locais, buscando desenvolver novos procedimentos missionários e comportamentais:

Todos los ministros de la yglesia y mas particularmente los de esta nueva yglesia de las yndias deven continuamente considerar y guardar con todo cuydado lo que los sanctos padres alumbrados por el spiritu sancto con tanta sabiduria y tan gran peso de palabras ordenaron en el sancto y universal Concilio de Trento cerca de la vida y honestidad de los clerigos, (...) y assi lo que está ordenado y establecido por los summos pontifices y sacros concilios cerca de la vida y honestidad y traje y ciencia que han de tener los clerigos, y también de huir y evitar demasía de regalos y comidas, danzas, juegos, pasatiempos, y qualesquier otros peccados; y también del apartase de tractos y negocios seglares.²³¹

No que concerne à definição do campo jurisdicional e pastoral dos bispos, o III Concílio de Lima também apresentou suas prerrogativas. Caberia aos prelados a realização de visitas pastorais com certa regularidade, objetivando a organização da vida eclesiástica sob sua jurisdição e o combate às práticas idolátricas existentes no seio das comunidades ameríndias. Entretanto, por causa da diversidade climática e extensão geográfica das dioceses peruanas, os bispos poderiam delegar a responsabilidade das visitas pastorais a ministros específicos, eleitos cuidadosamente de acordo com sua idoneidade²³². Parece-nos que este mecanismo de delegação de poderes por parte dos bispados, no que tange as visitas pastorais, foi o germen daquilo que se desenvolveu posteriormente nas visitas para extirpação de idolatria²³³, uma vez

²³⁰ III Concilio de Lima, Acción II, Cap. 9 – De los padrinos de los indios. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografía Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 326.

²³¹ III Concilio de Lima, Acción III, Cap. 15 – De la reformation de los clerigos en comun. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografía Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 323-324.

²³² LAMERAIN, Maria Constanza López. *El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense*. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, V. 29, 2011, p. 25.

²³³ Para maiores informações sobre os processos de visitação para extirpação de idolatria promovidos no Vice-reino do Peru, veja-se: DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represion: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1989. GAREIS, Iris.

que a ânsia por combater e reprimir os erros provocados pelo demônio já estava presente no discurso conciliar, conforme pode ser visto no trecho abaixo²³⁴:

Para conservarse el buen orden y disciplina eclesiástica, el principal medio y fuerza está en hazerse bien las visitas, en lo qual por astucia del demonio y demasiada cobdicia de muchos emos visto tanta falta, que las mayores queixas y daños han nascido de lo que está establecido para remedio de daños y agravios. Deseando pues este sancto synodo poner remedio en este daño tan general de esta provincia con favor y gracia de Dios: primeiramente amonesta muy de veras a todos los obispos que no dexen por sus mismas personas de visitar sus distritos con verdadero afecto de padres y si les pareciere embiar visitadores, como por ser tan estendidas las diócesis en estas yndias es forzoso hazerse muchas vezes, miren con gran consideración que no encomienden visitas sino a personas de mucha entereza y satisfacción y hábiles y suficientes para tal cargo, y que ni pretendan las doctrinas de yndios que visitan, ni aunque les ofrecieren las aceptarían.²³⁵

Por fim, um último tópico a se levar em consideração dentro das normativas apresentadas pelo III Concílio Limense, diz respeito às disposições ligadas ao processo de criação de colégios²³⁶ e seminários:

Por quanto el sacro Concilio de Trento entre las demás cosas, que se huvieren de tractar en synodo Provincial, por particular razón encargó que se trate de ynstistuir los seminarios, que con tanto acuerdo de los padres ó (por mejor decir) del spiritu sancto se ordenaron, y es cosa muy clara y cierta de que ninguna Yglesia ni provincia tiene tanta necesidad de este saludable remedio, como esta nueva yglesia de las yndias, en la que es menester criar con gran miramento nuevas plantas del evangelio, para que puedan extender y propagar la feé de xpo.: Por tanto este sancto synodo reconociendo en esta parte su obligación, requiere del omnipotente Dios a todos los obispos y perlados encargándolos las consciencias quando puede, que procuren y trabajen con toda brevedad para eregir y fundar en sus yglesia los dichos seminarios, pospuestos qualesquier impedimentos que en contrario se ofrescan para erijir y fundar como conviene los dichos seminarios, usando de la autoridad, que en esta parte nos es especial y expresamente concedida por el concilio universal, ordenamos y de común consentimiento, establecemos, que de qualesquiera rentas y bienes eclesiasticos se haga la contribución en esta forma.²³⁷

Conforme podemos notar no trecho acima, a administração dos novos seminários seria uma prerrogativa dos bispos e prelados e tinha como meta uma melhor formação do clero

Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, v. 18, n. 35, 2004, pp. 262-282. MACCORMARK, Sabine. *Religion in the Andes*. Vision and imagination in Early Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1991. MILLS, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies: colonial andean religion and extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

²³⁴ Com relação aos processos de punição das comunidades indígenas, chama atenção também o Cap. 7 (Que los delictos de yndios que pertenesen al fuero de la Yglesia se han de castigar más con pena corporal que no con pena espiritual) e o Cap. 8 (Del modo que se ha de tener en el castigo de los indios) da Sessão IV. III Concílio de Lima, Acción IV. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografia Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 364-365.

²³⁵ III Concílio de Lima, Acción IV, Cap. 1 – A quien se ha de encargar la visita. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografia Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 361.

²³⁶ Para um maior detalhamento acerca das dinâmicas educacionais no Peru Colonial (principalmente no que se refere às elites indígenas), veja-se: ALAPERRINE-BOUYET, Monique. *La educación de las elites indígenas en el Perú Colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

²³⁷ III Concílio de Lima, Acción II, Cap. 44 – Del colegio seminario. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografia Peruana S.A., 1951, Tomo I. p. 341.

local, objetivando que os sacerdotes recém-ordenados fossem capazes de enfrentar, de modo competente, os desafios impostos pela dinâmica catequética do Novo Mundo. Nota-se que esta prerrogativa apresentada pelo III Concílio de Lima esta em plena consonância com as diretrizes do Concílio de Trento, uma vez que a reforma clerical foi um dos pontos mais debatidos nas últimas sessões de Trento e era vista como ponto central para o melhor andamento da evangelização oferecida pela Igreja Católica. Entretanto, cabe destacar que o número de seminários criados na América foi bastante reduzido, uma vez que as autoridades eclesiásticas adotaram uma política de não aceitação de eclesiásticos de origem indígena, já que estes se apresentavam como um risco de contaminação das verdades de fé, por causa das interpretações que poderiam fazer acerca dos dogmas católicos²³⁸.

2.5.PODERES NEGOCIADOS: A SAGRADA CONGREGAÇÃO DO CONCÍLIO

Outro aspecto não menos relevante sobre os desdobramentos do Concílio de Trento no universo americano, diz respeito à criação de um órgão específico dentro da Cúria Romana, cuja função consistia em manter uma interpretação correta das diretrizes conciliares. Estamos falando de um órgão que passou a fazer parte da nova estrutura da Igreja Católica pós-Trento e chamava-se Sagrada Congregação do Concílio²³⁹. Abaixo, tecemos alguns breves comentários, principalmente baseados em um estudo²⁴⁰ realizado por Benedetta Albani, pesquisadora do Instituto Max-Planck²⁴¹, sobre a importância deste novo espaço de poder no campo eclesiástico, destacando as ligações entre a evangelização desenvolvida no Novo Mundo e as orientações propostas pela Sagrada Congregação do Concílio.

Com o encerramento das sessões conciliares em 1543, passaram a surgir no seio da igreja uma série de disputas pela interpretação das normativas colocadas em campo pelo Concilio de Trento, estas disputas internas são justificadas pelo fato de que o triunfo de uma das diferentes visões acerca das formas de atuação da igreja se refletiria diretamente no *modus*

²³⁸ Caso exemplar foi o da ordenação de Blas Valera, um jesuíta nascido em Chachapoyas que posteriormente foi acusado de defender antigos costumes heréticos dos povos indígenas.

²³⁹ Quando criada em 1564, através do motuproprio *Alias nos nonnullas*, elaborado pelo papa Pio IV, seu nome era *Sacra Congregatio super executione et observantia sacri Concilii Tridentini et aliarum reformationum*.

²⁴⁰ ALBANI, Benedetta. *In universo Christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*. In: BROGGIO, P.; CASTELNAU-L'ESTOILE, C.; PIZZORUSSO, G. (Dir.), *Administrier les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa Sacramenta, Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 121-1, 2009, p. 63-73.

²⁴¹ Para maiores informações sobre os campos de pesquisa do Instituto Max Planck, veja-se: <http://www.rg.mpg.de/en>.

operandi eclesiástico. Diante desta conjuntura, o papa Pio IV, em 26 de janeiro de 1564, elaborou a bula *Benedictus Deus*, na qual decretava que cabia ao sumo pontífice o direito exclusivo de interpretação dos cânones conciliares (publicados em 30 de junho daquele mesmo ano). Além disso, a bula também estabelecia a pena de excomunhão para qualquer um que fizesse glosas, comentários ou anotações sem autorização papal²⁴². Paolo Prodi destaca que uma das consequências destas medidas centralizadoras por parte do papa é a desnaturação do direito canônico clássico, dado o fato de que este estava baseado em uma sabedoria jurídica firmada em um modelo de discussão e interpretação jurisdicional; ou seja, com a adoção das novas medidas restritivas colocadas por Pio IV, a ciência canonista perdeu sua função de geradora de direito, até então pautada na prática da *concordia cordantium canonum*²⁴³.

Inicialmente composta por um conjunto de oito cardeais²⁴⁴, a Sagrada Congregação detinha, a princípio, apenas funções consultivas, sendo seu papel auxiliar os diferentes fieis (principalmente os bispos) na reta observação das diretrizes do Concílio de Trento. Pouco tempo depois, já no papado de Pio V, a Congregação passou a ter poderes para interpretar os decretos conciliares para questões não graves, uma medida que pode ser entendida como um processo gradual de compartilhamento de poderes por parte da autoridade pontifícia²⁴⁵.

Já no ano de 1588, o papa Sisto V realizou uma reforma²⁴⁶ de diversos segmentos da cúria romana, visando melhorar os quadros de atuação eclesiástica. Neste momento, juntamente com as mudanças propostas pelo papa, a Sagrada Congregação passou a ter novas funções, adquirindo o dever de interpretar todos os decretos de ordem disciplinar, moral e jurisdicional²⁴⁷. O que se observa é que no final do séc. XVI a Sagrada Congregação já possuía uma jurisdição bastante estável, sendo responsável por resolver uma série de questões, como: o disciplinamento dos clérigos; a aprovação para construção de mosteiros, conventos, seminários e hospedarias; a mediação das disputas entre clero regular e clero secular; o reconhecimento/autorização das diretrizes dos concílios provinciais; a

²⁴² ALBANI, Benedetta. *In universo Christiano orbe* [...] p. 64.

²⁴³ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Trad. Karina Jannini. p. 304.

²⁴⁴ Um caminho interessante de pesquisa seria pensar se os cardeais que faziam parte da Sagrada Congregação do Concílio ocupavam outros dicastérios romanos, pensando assim os possíveis conflitos jurisdicionais existente na própria cúria romana.

²⁴⁵ Em 1567 o nome da Congregação foi alterado para *Sacra Congregatio cardinalium Sacri Concilii Tridentini interpretum*, mostrando, dessa forma, as mudanças nas suas próprias funções.

²⁴⁶ A reforma foi colocada em prática através da publicação da bula *Immensa aeterni Dei*, em 22 de janeiro de 1588.

²⁴⁷ ALBANI, Benedetta. *In universo Christiano orbe* [...] p. 64.

aceitação/recusa das relações apresentadas pelas visitas *ad Limina*; e a concessão das prebendas e provisões em tempos de sé vacante²⁴⁸.

Segundo Benedetta Albani, existiam duas grandes formas de intervenção da Sagrada Congregação nas igrejas americanas. A primeira, de caráter mais abrangente, consistia nas resoluções e orientações institucionais promovidas pela cúria romana com relação às dioceses, essencialmente na questão das visitas *ad Limina*. A segunda, por seu turno, compreende as ligações entre os cardeais intérpretes das diretrizes conciliares (os membros da Sagrada Congregação) e as instituições locais sobre problemáticas peculiares, algumas mais gerais (batismo, crisma, disputas entre seculares e regulares) e outras mais específicas (principalmente voltadas a casos de simonia)²⁴⁹. Albani ainda destaca que a documentação referente a estas questões se encontra em dois fundos arquivísticos do Arquivo Secreto do Vaticano, sendo eles: o *Libri Decretorum* e o *Positiones*

Apenas para exemplificarmos os modos de intervenção da Sagrada Congregação em terras americanas, gostaríamos de apresentar três casos citados no trabalho de Bendetta Albani.

O primeiro diz respeito à problemática da moradia dos bispos. Trata-se de uma denúncia realizada em 1588, pelo então arquidiácono da catedral de Michoacán, que acusou o bispo do lugar, frei Juan de Medina Rincón e de la Vega, de não querer morar na diocese pela qual era responsável. A princípio, pode-se pensar que a Sagrada Congregação interferiria diretamente sobre o caso; entretanto, o que acontece é que a questão foi transmitida para o arcebispo da Cidade do México, objetivando que o bispo de Michoacán fosse orientado sobre suas funções e procedimentos, para não incorrer em erros futuros²⁵⁰. O que percebemos neste caso, é que a Sagrada Congregação, apesar de centralizar as decisões sobre certos assuntos, compartilhava sua autoridade com outras instâncias de poder (neste caso, o bispado da Cidade do México) quando lhes era conveniente, desenvolvendo, desse modo, redes capilares de negociação eclesiástica.

O segundo exemplo, bem mais tranquilo do ponto de vista conflituoso, se refere à questão do bispo de Lima (Dom Toribio de Mogrovejo) ser liberado, em 1571, pela Sagrada Congregação de não ter que fazer concílios provinciais a cada três anos, conforme as orientações do Concílio de Trento. A liberação é justificada pela extensão da diocese, já que

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ Ibidem. p. 67.

²⁵⁰ Ibidem. p. 69.

esta era demasiada grande e isso dificultava a reunião dos bispos pertencentes província sob jurisdição de Mogrovejo²⁵¹. Neste caso, o que temos é um exemplo claro da adaptação direta pela qual as diretrizes tridentinas passaram para se adequar à realidade da igreja americana, uma vez que o bispo de Lima não precisa seguir *ipsis litteris* as normas impostas pelo Concílio de Trento, podendo modifica-las de acordo com as exigências locais.

O terceiro exemplo trata de demandas relacionadas à validade/nulidade de determinados casamentos. Para citarmos apenas um caso, gostaríamos de refletir sobre o memorial enviado em 26 de setembro de 1576 por Luis Alonso de Mercado, originário da Cidade do México. Luis Alonso enviou uma solicitação à Congregação do Concílio no intuito de conseguir uma declaração de validade matrimonial para seu casamento com Isabel de Fonseca, uma vez que as autoridades locais o declararam como nulo, devido a questões de parentesco entre os cônjuges. Após a análise do memorial enviado por Luis Alonso, a comissão especial encarregada por avaliar a situação declarou que a ocorrência apresentada pelo solicitante não era de sua competência, sendo papel das autoridades locais o julgarem²⁵². Ao observarmos este caso de perto, o que podemos notar é que muitas questões que foram apresentadas à Sagrada Congregação eram motivadas por interesses particulares, uma vez que os apelos à Congregação podiam ser entendidos como mecanismos de enfrentamento entre os poderes locais.

Em suma, o que podemos perceber ao analisar as formas de atuação da Sagrada Congregação do Concílio é que a cúria romana desenvolveu diferentes ferramentas para atuar sobre a realidade das dioceses americanas, sobretudo no envolvimento dos dicastérios romanos com as práticas político-jurídicas da América. Além disso, conforme podemos perceber nos exemplos acima citados, vale ressaltar também que através de estudos que forneçam um rastreamento dos sujeitos que recorreram à Sagrada Congregação (suas famílias, suas ordens religiosas, seus agentes de negociação) se torna possível tecer considerações sobre as redes de sociabilidade estabelecidas entre Novo e Velho Mundo na época pós-tridentina.

2.6.CONCLUSÃO PARCIAL

²⁵¹ Idem.

²⁵² Ibidem. p. 71

Ao observarmos as constituições conciliares de Trento e de Lima, notamos que a segunda metade do século XVI foi um marco temporal na história da igreja, tanto na Europa como nos seus desdobramentos em terras americanas, uma vez que proporcionou as condições adequadas para o desenvolvimento de uma doutrina eclesiástica reformadora e reafirmadora.

Em Trento e Lima, o clero católico soube desenvolver decretos capazes de projetar um modelo governamental que percebia a necessidade de terem uma igreja universal, com um forte poder centralizado, visando assim um controle concreto do rebanho cristão. Entretanto, os eclesiásticos reformadores do século XVI também sentiram a necessidade de possuírem uma igreja que fosse capaz de perceber as necessidades específicas de cada região e tivesse a habilidade de negociar com as realidades locais em suas distantes ramificações.

Os decretos oriundos dos concílios de Trento e Lima são uma clara demonstração do estabelecimento de uma nova *práxis* jurisdicional e missiológica presente na Igreja Católica, que foi competente o suficiente para saber negociar sua *autoritas* temporal com os nascentes Estados Modernos, mas sem abrir mão de um controle das consciências. Desse modo, o que vemos é uma valorização nas diretrizes conciliares do sacramento da confissão, que passou a ser entendido como importante instrumento de controle psicossocial das comunidades católicas.

As normativas conciliares de Lima (seguindo aquilo que já havia sido apresentado em Trento) também souberam levar em consideração (e buscar respostas específicas) os desafios impostos pela evangelização no Novo Mundo. Dessa forma, uma das ferramentas encontradas para lidar com a particularidade da diversidade populacional da América foi a elaboração de catecismos em línguas indígenas, capazes adaptar a salvífica mensagem cristã de acordo com a clientela pastoral que lhes era apresentada.

Por fim, um último aspecto a ser levado em consideração é a questão da reforma clerical. Tanto em Trento como em Lima, as diretrizes apresentadas foram unânimes ao apontar a necessidade de uma melhor preparação por parte dos eclesiásticos católicos, objetivando evitar erros doutrinários e abusos de poder, tão criticados pelas nascentes comunidades protestantes. Em suma, podemos dizer que a melhor preparação dos clérigos também objetivava formar sujeitos capazes de alargar a zona de influência do cristianismo nas terras da América e combater a ampliação dos hereges no universo europeu.

CAPITULO 3 – CONTATOS COSMOLÓGICOS EM HUAROCHIRÍ

3.1.HUAROCHIRÍ: GEOGRAFIA E OCUPAÇÃO

A região do antigo povoado de Huarochirí está localizada na Cordilheira Marítima Cisandina da Costa Central e dá nome a uma das atuais províncias do Peru que se encontra dentro do Departamento de Lima. Relativamente próxima da antiga *Ciudad de los Reyes* (aproximadamente 80 km), Huarochirí é cercada por vales e rios e faz fronteira atualmente com as províncias de Yauyos, Cañete, Canta, Yauli e Jauja, conforme pode ser observado no mapa abaixo.

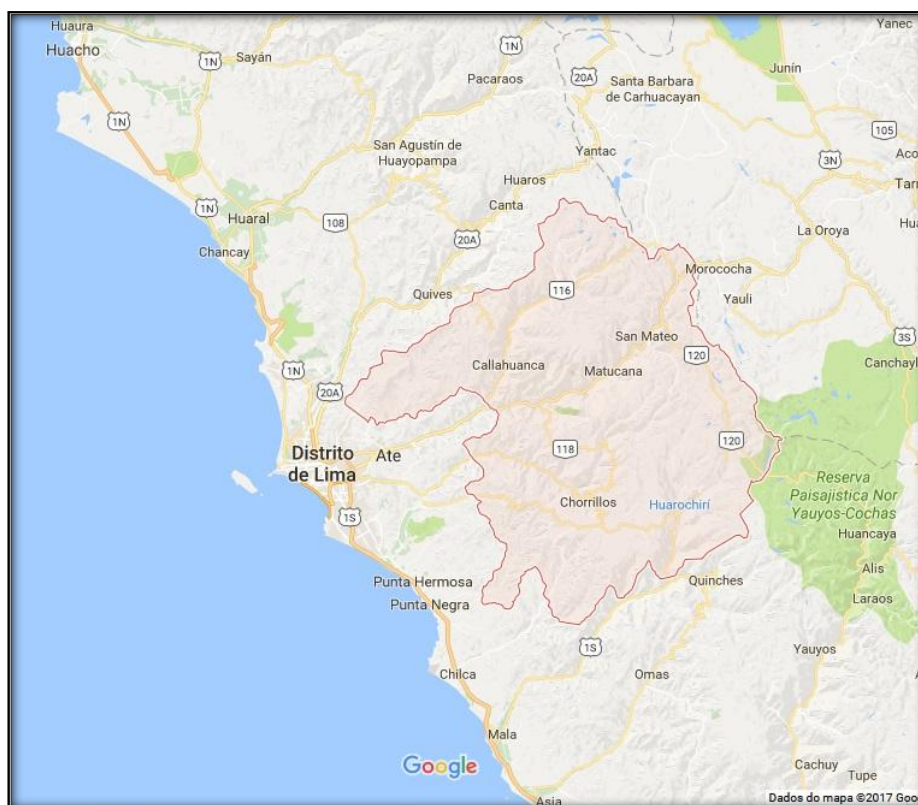


Figura 02 – Mapa da atual Província de Huarochirí²⁵³

No que se refere às condições geográficas da região, observa-se que a direção oeste do território de Lima é banhada pelo Oceano Pacífico, elemento que caracteriza o clima (tendo elevadas taxas de umidade; com o céu quase sempre encoberto por nuvens; uma precipitação de aproximadamente 08 milímetros por ano e uma temperatura que vai de 25/28°C no verão e 11/18°C no inverno), a vegetação (na época colonial percebia-se a presença de vegetações sazonais que se limitavam aos meses chuvosos e de um peculiar tipo vegetativo conhecido

²⁵³ Mapa elaborado no Google Maps. Acesso realizado em 27/05/2017.

como *loma*, ocasionado pelas intensas neblinas e garoas originárias do mar²⁵⁴) e a produção econômica do território (marcada pela pesca de diversos produtos marítimos, pela produção de artefatos específicos ligados a elementos oriundos do mar, pela agricultura de determinadas plantas e pelo câmbio/comércio de produtos com as regiões serranas e outros espaços da costa sul e norte²⁵⁵). Vale destacar também que o departamento de Lima situa-se entre os rios Chillón, Rímac e Lurín, importantes centros hidrográficos para o desenvolvimento econômico e ecológico dos povos que habitavam aquele espaço, além de se configurarem como locais de culto de antigas *huacas* centro-andinas.



Figura 03 – Mapa da cidade de Lima, com marcação dos rios Chillón, Rímac e Lurín²⁵⁶

No que tange ao processo de ocupação do território e dos grupos étnicos que existiam na região de Huarochirí em tempos coloniais, se faz preciso retrocedermos a um período anterior as invasões perpetradas pelos europeus, com o intuito de compreendermos melhor o desenvolvimento deste processo de dominação territorial.

Segundo os estudos realizados por Maria Rostworowski, em um período que antecedeu as conquistas incaicas sobre a vastidão das terras andinas, a zona que compreende o antigo

²⁵⁴ Para maiores informações sobre a *loma* e suas características econômicas coloniais, verificar: ROSTWOROWSKI, Maria. “Los pueblos de Lomas”. In: Pachacamac. Obras Completas II. Lima: IEP, 2002. p. 89-92.

²⁵⁵ Sobre as práticas de comércio e troca entre os grupos andinos antes da chegada dos europeus, verificar: “¿Existieron el tributo y los mercados en los Andes antes de la invasión europea?” in: MURRA, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002. p. 237-247 e “El modelo económico costeño: la especialización laboral” e “El intercambio costeño” in: ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014. p. 283-286.

²⁵⁶ Mapa feito com base nos mapas e dados disponibilizados pelo arqueólogo Lizardo Tavera Vega. Para maiores informações, consultar: VEGA, Lizardo Tavera. *Huaycán de Cieneguilla*. Sitios Arqueológicos. Disponível em <http://www.arqueologiadelperu.com.ar/huaycan.htm> Acessado em 27/05/2017.

povoado de Huarochirí foi dominada por grupos étnicos Yauyos da subcategoria *checa* e *concha*. Estes, por sua vez, estavam subdivididos em *ayllus* que eram classificados de acordo com o sistema dual andino, em setores de *anan* (de baixo) e de *lurin* (de cima)²⁵⁷.

De acordo com as pesquisas realizadas Gary Urton, após uma série de batalhas, de desastres naturais e de invasões campesinas, os membros da etnia Yauyos expulsaram os grupos Huancas, Xauxas (também chamados de Jaujas) e Yungas que habitavam o território de Huarochirí, tomando para si a região e implantando um sistema agrícola e de trocas que abarcava boa parte da zona serrana que compreende atualmente o departamento de Lima, além de estabelecerem caminhos e estradas que os interligavam até as áreas costeiras²⁵⁸.

Adelaar e Muysken destacam que um dos principais fatores de unificação dos povos Yauyos decorreu do uso de uma língua comum, o *jaqaru*. De acordo com os estudos realizados por estes dois autores, o *jaqaru* deve ser compreendido como uma variação da família linguística aymara, consistindo em uma linguagem composta por poucas vogais (apenas seis) e pela existência harmônica entre as vogais regressivas das pessoas verbais, elementos que diferem de outras micro-línguas da região andina²⁵⁹.

Conforme destaca Bernardo Nieuwland Venero, os pesquisadores devem realizar estes apontamentos geográficos e linguísticos, pois eles nos auxiliam na compreensão do universo social, cultural, político e econômico dos grupos étnicos que habitavam a região de Huarochirí, além de nos fornecerem importantes subsídios no alargamento do entendimento das suas narrativas cosmológicas, uma vez que estas últimas estavam atreladas as condições e características espaciais da região, já que as deidades eram, em grande medida, fixadas de acordo com referenciais geográficos de maior destaque (como rios, montes, vulcões e etc.)²⁶⁰.

Por fim, o mapa abaixo²⁶¹ mostra algumas das mais importantes cidades e vilas que compõem o departamento de Lima atualmente. Nele podemos observar, circuladas em vermelho, mais nitidamente as comunidades de Huarochirí e de San Damian²⁶².

²⁵⁷ ROSTWOROWSKI, Maria. “Los mitos”. In: *Pachacamac*. Obras Completas II. Lima: IEP, 2002. p. 24.

²⁵⁸ URTON, Gary. *Mitos incas: El pasado legendario*. Madrid: Akal Ediciones, 2003. p. 63.

²⁵⁹ ADELAAR, Willem F.H.; MUYSKEN, Pieter C. “3.3.10 – The Jaqaru Language”. In: *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 301-314.

²⁶⁰ VENERO, Bernardo Nieuwland. *Interpretación geográfica del Manuscrito de Huarochirí*. *Boletín Colégio del Geógrafos del Perú*, n.02, 2015, p. 03.

²⁶¹ Deixamos uma versão grande do mapa por conta de sua resolução. Se houvésemos colocado uma versão menor, não seria possível realizar a leitura dos nomes das comunidades que são apresentadas nele.

²⁶² Parece-nos que os pontos nos quais estão as comunidades atualmente são os mesmos que elas ocupavam na época colonial e que foram visitadas pelo padre Francisco de Ávila e sua equipe.

3.2.FRANCISCO DE ÁVILA (1573 – 1647): VIDA E OBRA

Muita coisa sobre as origens de Francisco de Ávila permanece desconhecida até o momento. Segundos os estudos biográficos realizados até o presente, Ávila teria nascido no ano de 1573, na cidade de Cusco²⁶⁴, havendo sido “*expuesto*” (*quorum parentes ignorantur*²⁶⁵) diante da casa de Beatriz de Ávila e de Cristóbal Rodriguez que o criaram como seu filho e lhe deram o nome de Francisco de Ávila Cabrera. Historiadores como Pierre Duviols, ao construírem a biografia de Francisco de Ávila acreditam que este sabia a verdadeira origem biológica de seus pais, entretanto, a condição de “*expuesto*” era interessante para Ávila, uma vez que se fosse classificado como mestiço ele não poderia ter acesso a carreira eclesiástica, já que o arcebispo Toribio de Mongrovejo havia proibido a ordenação de indivíduos de origem “duvidosa”, percebidos como uma ameaça as diretrizes de evangelização apresentadas pela Igreja Católica na América.²⁶⁶

Ávila realizou seus estudos iniciais no Colégio da Companhia de Jesus de Cusco, tendo como preceptor o padre Pedro Castillo. Aos 19 anos de idade, em 1592, mudou-se para Lima, objetivando continuar sua carreira nas áreas de artes e teologia na *Universidad de San Marcos*. Após cinco anos na capital do vice-reino, importante centro intelectual da região e polo centralizador de diversas autoridades laicas e religiosas, Ávila recebeu o título de bacharel e, logo em seguida, foi ordenado presbítero²⁶⁷.

No mesmo ano de sua ordenação, Ávila foi nomeado como encarregado da *doctrina* de *San Damián*, localizada na província de Huarochirí e distante 80 km de Lima. Sua facilidade com o quéchua ajudou o clérigo em sua aproximação com as comunidades nativas, tornando-o mais sensível as práticas sociais e compreensões cosmológicas dos grupos evangelizados, além de fazer com que seu trabalho pastoral estivesse mais próximo da realidade dos indivíduos indígenas sob sua responsabilidade. Ademais, a região de Huarochirí era bastante valorizada no período, pois apresentava um amplo contingente de mão de obra indígena, era portadora de terras muito férteis e propícias para o cultivo agrícola de vários itens, e, além disso, era um destacado ponto de rota comercial entre as serras do centro andino e a região de

²⁶⁴ BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. p. 372.

²⁶⁵ Abandonado por seus pais biológicos e deixado para outra família criar.

²⁶⁶ DUVIOLS, Pierre. “Estudio Bibliográfico”. In: ÁVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 218.

²⁶⁷ MARTINEZ, Teodoro Hampe. *Cultura barroca y extirpación de idolatría: La biblioteca de Francisco de Ávila – 1648*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996. p. 11.

Lima; ou seja, a *doctrina* de *San Damián* se apresentava, para Ávila e para a Companhia de Jesus, como uma ótima oportunidade de enriquecimento e fortalecimento da ordem nas terras andinas. Nas palavras de Ávila:

La provincia de Huarochirí está muy cerca de esta ciudad de los Reyes y comienza de sus términos desde cuatro leguas de ella y va dilatando hacia la cordillera nevada de oeste a este cerca de diez y ocho leguas [...] La gente que la habita son indios de buen natural y andan bien vestidos de lana y no pobres; antes hay entre ellos muchos que tienen muy buenas cosechas, sementeras, hatos de cabras y granjerías.²⁶⁸

Como padre responsável pela *doctrina* de *San Damián*, os anos de 1608 e 1609 foram bastante conturbados para Ávila. O clérigo foi alvo de uma série de denúncias realizadas por lideranças indígenas, que o acusavam de haver abusado de sua autoridade enquanto eclesiástico para enriquecer ilicitamente. Estas denúncias são alvo de uma ampla discussão historiográfica²⁶⁹ entre os pesquisadores do período, uma vez que não se sabe ao certo se elas foram motivadas por causa da perseguição contra as idolatrias feita por Ávila, em uma espécie de revanchismo por parte dos indígenas, ou se foram as denúncias que produziram uma ação vingativa por parte do clérigo. O que sabemos, de fato, é que Ávila promoveu um verdadeiro combate contras às crenças e manifestações cosmológicas das comunidades andinas da região de Huarochirí nas duas primeiras dezenas dos anos de 1600, tendo sido fortemente apoiado pelo arcebispo de Lima do período, Dom Bartolomé Lobo Guerrero, e pelo vice-rei, Juan de Medonza y Luna, III Marquês de Montesclaros.

O apoio dado por Lobo Guerrero a Francisco de Ávila não ocorreu unicamente pelo reconhecimento de sua importância na luta contra as “idolatrias” indígenas. Antes de chegar a Lima, Lobo Guerrero havia ocupado o cargo de fiscal da Inquisição no México em 1580 e a cátedra bispal de Santa Fé de Bogotá entre os anos de 1599 até 1609 (momento em que se passa para o Vice-reino do Peru). Nas terras de Santa Fé, Lobo Guerrero (juntamente com outros clérigos) foi responsável por articular e desenvolver um sistema de combate aos costumes indígenas, compreendidos como incompatíveis com o cristianismo. Ademais, Lobo Guerrero pode ser visto como um dos grandes expoentes do reformismo católico tridentino, uma vez que suas ações (no México, em Santa Fé, e em Lima) estavam marcadas: 1) por um

²⁶⁸ AVILA, Francisco de. apud DUVIOLS, Pierre. “Estudio Bibliográfico”. In: AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 219.

²⁶⁹ Para um maior detalhamento da discussão, veja-se: GARCIA CABRERA, Juan Carlos. “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”. In: *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Ana de Zaballa Beascoechea (Coord.). Madrid: Vervuet, 2011. p. 153-176.

maior controle das paróquias por parte do bispado, diminuindo o poder de antigas ordens religiosas e fazendo uso das visitas pastorais como instrumento de normatização e domínio; 2) por uma aproximação e trabalho em conjunto com os segmentos da Companhia de Jesus; 3) por um maior controle dos clérigos, utilizando-se de mecanismo de repressão para os padres que apresentassem condutas inadequadas aos princípios do cristianismo; e 4) por uma forte valorização das práticas de confissão, pregação e ensino para os fieis, não tolerando comportamentos desviantes daquilo que diziam as diretrizes da Igreja²⁷⁰.

Segundo o estudo de Juan Carlos Garcia Cabrera, Ávila formou uma equipe com outros eclesiásticos da região para juntar provas dos cultos e práticas idolátricas dos indígenas que estavam sob sua jurisdição, entregando-as ao padre visitador, Baltasar de Padilla, numa espécie de “pesquisa de campo” que visava sua defesa contra as acusações formuladas pelos indígenas²⁷¹. Apesar das perseguições contra os cultos andinos terem uma origem bastante remota (podemos notar isso no primeiro capítulo desta dissertação quando estudamos as práticas de repressão elaboradas por Cristobal de Albornoz), as ações desenvolvidas por Ávila e seus companheiros são de extrema importância quando analisamos os desdobramentos catequéticos coloniais na região andina, pois elas nos ajudam a problematizar o assentamento das bases políticas, jurídicas e ideológicas dos processos de extirpação de idolatria desenvolvidos ao longo do século XVII.

Em 1610 Ávila concorreu a uma das funções de cônego na Catedral de Lima. Entretanto, sua proposição foi recusada (acredita-se que por causa da sua condição de “*expuesto*”) e ele teve que se contentar como beneficiário da igreja de Huánuco, exercendo o cargo de juiz visitador de idolatrias da província de Huarochirí e do Valle del Mantaro.²⁷²

Depois de oito anos, Ávila conseguiu o cargo de mestre-escola na Catedral de Chuquisaca (Sucre), sede episcopal de Charcas. O arcebispo de Charcas era então Dom Hernando Arias de Ugarte, um antigo conhecido de Ávila e ex-ouvidor da Audiência de Lima, o que facilitou o estabelecimento de uma rede de importantes contatos para clérigo. Posteriormente, com a transferência de Dom Ugarte como bispo de Lima em 1632, Francisco

²⁷⁰ ORTIZ, Rodrigo Santofimio. *Don Bartolome Lobo Guerrero, tecer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599-1609), y el proceso de cristianización en la alta Colonia*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. v. 38, n. 01, 2011.

²⁷¹ GARCIA CABRERA, Juan Carlos. “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”. In: *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Ana de Zaballa Beascochea (Coord.). Madrid: Vervuet, 2011. p. 160.

²⁷² MARTINEZ, Teodoro Hampe. *Cultura barroca y extirpación de idolatría: La biblioteca de Francisco de Ávila – 1648*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996. p. 13.

de Ávila foi também remanejado para a sede do Vice-reino do Peru, recebendo um cargo de cônego na Catedral de Lima.

Após escrever sua grande obra de cunho teológico, *Tratado de los Evangelios*, e estando já com uma idade avançada, 74 anos, Francisco de Ávila morreu em Lima, no dia 17 de setembro de 1647.

3.3.A COSMOLOGIA DO MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

O Manuscrito de Huarochirí se apresenta como uma complexa compilação de memórias e narrativas míticas das experiências cosmológicas vivenciadas antes e durante o processo de invasão espanhola. O recolhimento destas informações foi idealizado inicialmente por Francisco de Ávila, cujo objetivo, aparentemente, seria compreender melhor os sistemas cosmológicos nativos, tendo como meta adquirir o maior número possível de informações sobre os grupos que estavam sendo evangelizados.

Parece-nos que o recolhimento das informações foi realizado por clérigos e indígenas próximos as comunidades da região de Huarochirí, tendo como supervisor deste processo o padre Francisco de Ávila²⁷³, que analisava as informações recolhidas para desenvolver suas práticas de combate as idolatrias e de catequese, além de tê-las utilizado na formulação de seu “*Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabolicos em que vivian antiguamente los indios de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla y hoy tambien viven engañados com gran perdicion de sus almas*”, escrito em 1608²⁷⁴.

Cabe destacar que as populações andinas não tinham a prática de armazenar suas informações por meio de elementos gráficos como o alfabeto, sendo as informações presentes no Manuscrito de Huarochirí uma sistematização elaborada por agentes eclesiásticos e indígenas a serviço da Coroa Espanhola. Ademais, vale frisar que os textos presentes no Manuscrito possuem uma forte marca oral. Outro ponto na estrutura narrativa do Manuscrito que é apontada por Frank Salomon é de que para além de apresentarem características de oralidade, a seleção e organização do Manuscrito se apresentam imbuídas de uma lógica que

²⁷³ SÁENZ, Sabine Dedenbach-Salazar. “Point of View and Evidentiality in the Huarochirí Texts (Peru, 17th Century)”. In: HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. *Creating context in Andean cultures*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 149.

²⁷⁴ O “Tratado” se encontra na versão publicada pelo Instituto de Estudios Peruanos, traduzida por José Maria Arguedas. Indo da página 198 até a 217. Vide: AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas.

difere da matriz de pensamento organizativa que existia nos grupos andinos anteriores a chegada dos espanhóis, sendo possível perceber, muitas vezes, traços de uma mentalidade europeia (essencialmente bíblica) em seu arranjo e disposição²⁷⁵.

O conjunto de narrativas recolhidos por Ávila e seu grupo se encontra dividido em 31 breves capítulos, que versam sobre variados assuntos, sendo eles: a criação de deidades andinas (Cuvillaca, Coniraya, Urpayhuachac, Pariacaca, Pachacamac, etc.); as práticas de criação/nomeação do mundo e de suas coisas; os eventos marcantes para cada comunidade, tais como dilúvios e eclipses; o ordenamento do mundo, feito por figuras divinas como Viracocha; a sexualidade das criaturas mundanas e extra-mundanas; as formas de culto que deveriam ser rendidas as deidades andinas; e, por fim, também narram processos de conversão de indígenas ao catolicismo e apontam os “erros” idolátricos das sociedades andinas. Ou seja, o que se percebe com a leitura do Manuscrito é que ele é dotado de uma dupla significância: ao mesmo tempo em que apresenta aspectos da cosmologia dos Andes Centrais, uma vez que consiste em uma compilação de informes colhidos entre os grupos nativos, não abre mão de lançar apontamentos sobre os pecados e idolatrias em que estes povos viviam, refletindo, desse modo, elementos da cosmologia cristã e nos mostrando um pouco sobre o complexo processo de mestiçagem cosmológica ocorrido nos Andes.

Dada a amplitude de temáticas abordadas no Manuscrito e a dificuldade de conseguirmos adentrar em todos os aspectos do universo cosmológico das populações andinas da época colonial, abaixo escolhemos alguns tópicos que julgamos serem mais importantes para o objetivo desta pesquisa e buscamos realizar uma análise destes pontos principais. Cada um deles recebe um subtema, que, como poderá ser notado, se encaixa dentro deste tema maior que é “A cosmologia do Manuscrito de Huarochirí”.

3.3.1.FIGURAS FEMININAS NO MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ

Um dos primeiros pontos que chama atenção daqueles que leem o Manuscrito de Huarochirí é a presença da mulher nas suas páginas, sobretudo nas formas como elas são representadas e nos papéis executados pelas personagens femininas que encontramos ao longo da narrativa. Conforme destaca Susane Rodrigues de Oliveira, a mentalidade de Ávila e de

²⁷⁵ SALOMON, Frank. “Introduction Essay: The Huarochirí Manuscript”. In: *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean Religion*. Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press, 1991. p.13.

seu grupo estavam imbuídas de um arsenal de interpretação valorativa oriunda, em sua maior parte, das concepções de mundo europeias, fazendo com que as entrelinhas do Manuscrito estejam repletas de julgamentos de valor e que acabaram por influenciar diretamente nas temáticas que são descritas no texto e nas formas como elas são apresentadas²⁷⁶. Por isso, ao analisarmos o papel das figuras femininas no Manuscrito, gostaríamos de construir uma análise que se faz em duplo sentido: ao mesmo tempo em que tentaremos entender as teias de sentido das cosmologias dos Andes Centrais, discorreremos sobre as concepções e valorações de sentido cristãs sobre o feminino que se apresentam ao longo do texto.

No que se refere ao desenvolvimento das estruturas políticas de gênero andinas no período que antecedeu ao processo de expansão e dominação do incaico, segundo Irene Silverblatt, houve, nos Andes, a disseminação de sistemas de organização comunal baseados em paralelismos e complementaridades entre homens e mulheres, sem a exploração de um gênero pelo outro. Em seus estudos, a autora afirma que foi por meio do estabelecimento de uma nova compreensão sobre as relações de gênero que os incas desenvolveram situações de controle e dominação frente aos povos conquistados e construíram hierarquias dentro de suas próprias comunidades implantando um regime patriarcal, uma vez que passaram a delegar papéis de submissão e controle às mulheres, abandonando e destruindo as concepções comunitárias que os antecederam²⁷⁷.

A despeito do avanço do sistema patriarcal do incaico, Silverblatt destaca também vários casos nos quais o papel de governança das mulheres foi executado, fazendo com que possamos perceber que apesar das diferenças biológicas entre o corpo masculino e feminino e do surgimento de uma lógica dentro do incaico que valorizava estas diferenças nas distribuições políticas em favorecimento dos homens e detrimento das mulheres, é possível perceber que em diversas comunidades andinas estas distinções sexuais foram quebradas/subvertidas e não estavam especificamente atreladas a um lugar social dentro das comunidades ou submedidas exclusivamente a uma dependência do masculino. Assim sendo, a autora apresenta importantes caminhos para pensarmos o sistema de construção de poderes nas comunidades andinas e destaca que as estruturas sociais andinas causavam, inclusive, espanto nos espanhóis quando estes observaram os mecanismos de acesso a bens econômicos

²⁷⁶ OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Representações de gênero nas tradições históricas de Huarochirí [1598]*. *Caderno Espaço Feminino*, v. 23, n. 1/2, p. 171-172, 2010.

²⁷⁷ SILVERBLATT, Irene. *Moon, Sun, and Witches*. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1987. p. 03-14.

desenvolvidos por grupos de mulheres, fundamentados, muitas vezes, em modos de produção comunitários²⁷⁸.

Conforme destaca Susane Rodrigues de Oliveira, faz-se importante que ao analisarmos os sistemas de poder e controle dos Andes possamos pensar a valorização do papel político das mulheres na esfera das lideranças comunitárias, pensando como o choque provocado pelo processo da invasão espanhola, alicerçada nas matrizes de gênero e alteridade da Europa do século XVI²⁷⁹ e que entendiam a mulher como incapaz de governança e poder; se refletiu na construção dos papéis sociais de cada gênero ao longo da época colonial.

A autora salienta que ao construirmos nossas pesquisas não podemos naturalizar as questões de sexo e gênero como aspectos denominadores de inferioridade ou caracterizadores de atividades específicas para os grupos humanos, sendo de extrema importância observarmos que também as relações de gênero e sexo são processos construídos historicamente de acordo com diversos interesses, que são postos em jogo nas disputas pelos diferentes poderes que existem espalhados nas relações sociais humanas²⁸⁰. Susane aponta que as mulheres andinas eram governadoras ou guerreiras não por possuírem qualidades vistas como masculinas ou “varonis”, mas sim por suas capacidades de negociação, de bravura, de coragem e de manutenção de poder dentro das vicissitudes políticas estabelecidas na dinâmica governativa das sociedades andinas. Ademais, a autora destaca que devemos evitar restrições em nossas análises, como por exemplo, estereotipar as divisões do trabalho tendo como base as noções de procriação (por serem responsáveis por carregar o feto humano ao longo do período gestacional, as mulheres comumente estavam destinadas a executarem tarefas mais leves) ou associar unicamente as figuras cosmológicas ligadas ao feminino a noção de fertilidade, procriação e regeneração (construção que se faz sempre em torno do maternal, ligando as especificidades do corpo feminino, provocando dessa forma o apagamento das qualidades políticas e guerreiras das mulheres andinas)²⁸¹.

Ao realizarmos a leitura do Manuscrito, percebemos que em alguns pontos as mulheres aparecem marcando um limite entre vivos e mortos na civilização, ao mesmo tempo em que aparecem como líderes comunitárias e mantenedoras da vida e dos bens econômico-ecológicos de regiões específicas. Ao traçarmos um paralelo entre os capítulos 6 e 10 do

²⁷⁸ Ibidem. p. 119-124.

²⁷⁹ OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos cronistas e na historiografia sobre o ‘Império’ Inca*. Tese de Doutorado defendida no PPGH da Universidade de Brasília. 2006. p. 66.

²⁸⁰ Ibidem. p. 168-170.

²⁸¹ Ibidem. p. 173-174.

Manuscrito, podemos perceber como o auto-controle e a independência da sexualidade feminina possuem um papel civilizatório nas narrativas de Huarochirí, uma vez que graças ao domínio e controle feminino sobre seu próprio corpo realizados por Chuquisuso e por sua capacidade de negociação política, ocorrem desdobramentos nas ações de Pariacaca e de seu filho que são responsáveis por melhorar as condições de vida das comunidades das quais Chuquisuso faz parte. Expliquemos essa situação por meio das narrativas presentes no Manuscrito.

Pariacaca é visto como uma das deidades centrais na cosmologia de Huarochirí. Após ter nascido de cinco diferentes ovos de falcão, transformou-se em humano e passou a andar pela terra, realizando diferentes façanhas. Em seguida, depois de haver destruído alguns povoados humanos por não o terem recebido da maneira adequada por causa de sua aparência física, Pariacaca passou a morar em uma montanha chamada Macacoto, localizada nas proximidades de Huarochirí, de onde saíam pequenos riachos desde uma grande lagoa na parte mais alta. Estando Pariacaca na sua montanha, avistou uma mulher muito bonita chamada Chuquisuso, que chorava ao regar os seus campos de milho, pois não havia água suficiente para fazer as plantações sobreviverem, uma vez que a terra estava demasiadamente seca. Passemos a ler os desdobramentos dessa história em seu original, objetivando não perder a riqueza da narrativa:

Un día [Chuquisuso] regaba, llorando, su campo de maíz; lloraba porque la poquísima agua no alcanzaba a mojar la tierra seca. Entonces, Pariacaca, bajó y con su manto tapó la bocatoma de la laguna pequeña. La mujer lloró más dolorosamente, viendo que la poquísima agua desaparecía. Así la encontró Pariacaca, y le preguntó: “Hermana: ¿por qué sufres?”. Y ella le contestó: “Mi campo de maíz muere de sed”. “No sufras – le dijo Pariacaca – Yo haré que venga mucha agua de la laguna que tienen ustedes en la altura; pero acepta dormir antes conmigo”. “Has venir el agua, primero. Cuando mi campo de maíz esté regado, dormiré contigo”, le contestó ella. “Está bien”, aceptó Pariacaca; e hizo que viniera mucha agua. La mujer, feliz, regó todos los campos, no sólo el suyo. Y cuando acabó de regar los sembrados, “Ahora, vamos a dormir”, le dijo Pariacaca. “Todavía no, pasado mañana”, le dijo ella. Y como Pariacaca la amaba mucho, le prometió de todo, porque deseaba dormir con ella. “Voy a convertir estos campos en tierra con riego, con agua que vendrá del río”, le dijo. “Has primeiro esa obra, después dormiré contigo”, dijo ella. “Está bien”, contestó Pariacaca y aceptó²⁸².

A continuação da história de Chuquisuso mostra ainda ela incentivando Pariacaca a construir diversos aquedutos para a transmissão de água para os povoados vizinhos. Depois disso, Chuquisuso cumpre com sua parte no trato e dorme com Pariacaca em uma região montanhosa do vale que estava acima da sua comunidade. Após estarem juntos, Chuquisuso

²⁸² AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 49.

resolve não voltar ao seu povoado, transformando-se em pedra e permanecendo nas proximidades do aqueduto que foi construído por Pariacaca, objetivando garantir a sobrevivência da comunidade da qual fazia parte.

Ao analisar o mito de Chuquisuso, Susane Rodrigues destaca a possibilidade de que a história desta *huaca*, quando percebida na ótica dos colonizadores, fosse vista apenas por uma perspectiva androcêntrica e patriarcal, entendendo a narrativa como mera “subordinação das mulheres aos desejos sexuais masculinos, para [uma interpretação do] domínio fálico e o feminino como categoria negativa (vazia) na sua diferença sexual”²⁸³. Entretanto, seguindo as concepções da autora, acreditamos que o texto acima nos mostra uma concepção diferente e que as narrativas cosmológicas dos Andes Centrais estabelecem um papel de destaque para figuras femininas, sendo as relações sexuais efetivadas entre deidades e humanos as responsáveis por gerar um processo de irrigação das terras, produzindo vida nos campos secos. Chuquisuso, uma mulher humana, percebendo os interesses sexuais da deidade, tem total controle e liberdade de escolha sobre seu corpo e sobre suas vontades, negociando assim benesses coletivas que estavam atreladas aos seus próprios interesses, ou seja, não entendemos o papel de Chuquisuso exclusivamente sob um prisma que liga sua sexualidade feminina com a noção de mantenedora de vida (noção essa fundamentada muitas vezes na ideia errônea que naturaliza os aspectos biológicos do corpo feminino ligados a questão da maternidade), mas sim por suas aptidões políticas como negociadora entre o mundo humano e extra-humano. Ademais, nota-se, com o trecho acima, que as deidades de Huarochirí eram possuidoras de desejos e prazeres humanos, ou seja, boa parte das características das deidades andinas estavam fundamentadas em necessidades e vontades humanas.

Por seu turno, entendemos que a narrativa sobre a petrificação de Chuquisuso é apresentada como símbolo de garantias econômico-ecológicas, estabelecido nas ligações entre chuvas, lagoas, rios e mar, uma vez que a água é tida como fonte principal na geração de recursos, sejam eles animais ou vegetais. Por sua vez, o capítulo 3 do Manuscrito²⁸⁴ também faz alusão a um grande dilúvio que teria acontecido pelo fato do mar querer descer desde os céus, dando nova vida aos campos e terras da região de Huarochirí. Ou seja, tomando como mote a narrativa sobre Chuquisuso e sobre o grande dilúvio, podemos notar que o ciclo da

²⁸³ OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Representações de gênero nas tradições históricas de Huarochirí [1598]. Caderno Espaço Feminino*, v. 23, n. 1/2, p. 180, 2010.

²⁸⁴ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 31

água é visto como ciclo mítico de organização e manutenção das comunidades (econômica e socialmente) na região andina.

Agora, passemos a analisar o capítulo 7, que aborda questões relacionadas aos aspectos ritualísticos de culto à Chuquisuso:

[...] los habitantes de este ayllu, limpian el acueducto conforme lo hacían en la antigüedad, en el mes de Mayo. En esa ocasión todos, toda la gente, iba hasta la piedra en que se convirtió Chuquisuso. Llevaban chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa *mujer demonio*. Concluida la ceremonia, se encerraban en un cerro de troncos de quishuar, y desde allí saludaban a Chuquisuso durante cinco días, sin moverse. Después de esta adoración limpiaban el acueducto. Concluida la limpieza de la acequia, la gente bajaba al pueblo cantando y bailando. Con mucho respeto y temor traían una mujer, y decían: “Esta es Chuquisuso” y se rendían ante ella como si fuera la misma a quien representaba. Algunos la adoraban con todo lo que podían. Y así, bebían y cantaban durante toda la noche y celebraban una fiesta muy grande. Desde entonces, aún cuando vivía el antiguo y poderoso don Sebastián²⁸⁵, en el día de Corpus y en la Pascua grande: “Soy Chuquisuso”, diciendo una mujer servía chicha en una vasija de gran tamaño y, con un pote, también grande, servía a toda la gente, de un extremo a otro: “Es la chicha de nuestra madre”, decía. Ella misma, también, entregaba a cada persona una porción de maíz tostado que llevaba en un gran mate [grifo nosso].²⁸⁶

O extrato de texto acima nos chama atenção em diferentes pontos. Um primeiro tópico de destaque é a importância desta figura feminina no quadro das deidades locais. Chuquisuso transforma-se em responsável por garantir as condições econômico-ecológicas de sobrevivência do grupo do qual fizera parte, adquirindo, inclusive, um conjunto de práticas rituais voltadas inteiramente para si, ou seja, Chuquisuso ao transforma-se em *huaca* passa a ser um dos fundamentos das relações comunitárias, uma vez que a *huaca* protetora era um dos alicerces da organização social e das relações étnicas grupais²⁸⁷. Além disso, nota-se, desse modo, que a narrativa que conta a história de Chuquisuso com Pariacaca (destacando sua capacidade de alto controle e negociação em torno do seu corpo e das suas vontades) serve como mensagem pedagógica para as mulheres da região de Huarochirí, uma vez que sinaliza que estas deveriam saber desenvolver capacidades políticas frente às vontades masculinas, conseguindo, dessa forma, um espaço de negociação e relevância social.

O segundo elemento que nos chama atenção são as chaves de leitura da cultura andina desenvolvidas pelos agentes da Coroa Espanhola que, juntamente com Ávila, fizeram a coleta das narrativas e escreveram o Manuscrito. Ao descreverem as circunstâncias ritualísticas que envolviam o culto a deidade de Chuquisuso, o relato presente no Manuscrito diz: “Llevaban

²⁸⁵ Sobre Sebastián de Lartaun, vide nota 65.

²⁸⁶ ÁVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 53.

²⁸⁷ OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Representações de gênero nas tradições históricas de Huarochirí [1598]*. *Caderno Espaço Feminino*, v. 23, n. 1/2, p. 183, 2010.

chicha, una clase de comida que se llama ticti y cuyes y llamas para adorar a esa *mujer demonio* [grifo nosso]”. Ou seja, ao classificarem Chuquisuso como “*mujer demonio*”, os compiladores do Manuscrito deram voz a todo o instrumental cristão presente em suas mentalidades ao construírem as narrativas cosmológicas dos povos andinos, já que a demonização da figura feminina, muitas vezes construída em contraposição a virgindade e obediência apresentadas pela Virgem Maria, decorre desde os tempos medievais, tendo sido radicalizado pela obra *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Feiticeiras) dos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger em 1484²⁸⁸. Conforme destaca Susane Oliveira, as diretrizes dogmáticas, escatológicas e doutrinárias do catolicismo não permitiriam que um indivíduo humano pudesse assumir o papel de divindade (e muito menos que este fosse uma mulher como acontecia no culto à Chuquisuso), assim sendo, Chuquisuso abria perspectivas para as mulheres andinas além das fronteiras estabelecidas pelo cristianismo, “podendo, desse modo, abalar as relações de poder engendradas em uma concepção binária/hierárquica/androcêntrica de gênero que os espanhóis tentavam introduzir no Peru Colonial”²⁸⁹. Seguindo no capítulo 7, o texto ainda critica os *alcaldes* e outras pessoas que não se impunham contra os erros idolátricos indígenas e terminavam por acompanhar estes grupos nas festividades e bebedeiras dedicadas aos “falsos deuses”, mentindo, inclusive, por diversas vezes aos padres da região sob a verdadeira motivação das festividades promovidas na limpeza dos canais de água²⁹⁰.

Chama atenção também o cruzamento de diferentes festividades, católicas e indígenas, que aconteciam no mesmo período. De acordo com o trecho do Manuscrito transcrito acima, festas como o Corpus Christi e a Páscoa eram comemoradas juntamente com cultos destinados à Chuquisuso. E, ainda de acordo com o texto, este tipo de prática era adotado desde tempos mais antigos, já que eles aconteciam ainda “cuando vivía el antiguo y poderoso don Sebastián (antigo bispo peruano)”. Este tipo de afirmação mostra-nos que costumes e práticas de culto andinas não foram abandonados em um curto espaço de tempo, além de nos

²⁸⁸ Para uma análise dos desdobramentos da obra de Heinrich Kramer e James Sprenger nos Andes Coloniais, com destaque para o papel da Inquisição e as influências na Companhia de Jesus, verificar: PORTUGAL, Ana Raquel Maria da C. M. *A inquisição espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência*, *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, n. 4, v. 2, 1999, p. 9-34; *O jesuíta anônimo e a paródia demoníaca*, *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, n. 3, 2009, p. 187-204; *Feitiçaria, bruxaria e pacto demoníaco*, *Maracanan*, Rio de Janeiro, n. 7, v. 7, 2011, p. 137-153.

²⁸⁹ OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Representações de gênero nas tradições históricas de Huarochirí [1598]*. *Caderno Espaço Feminino*, v. 23, n. 1/2, p. 184, 2010.

²⁹⁰ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 54.

fazer pensar sobre como as comunidades souberam se aproveitar de momentos extremamente importantes no calendário católico (como o Corpus Christi e a Páscoa) para resignificarem seus antigos cultos. Uma possível leitura deste fenômeno (o cruzamento de festividades andinas e católicas) que podemos fazer, para além da ideia da manutenção dos cultos indígenas intocados, é a de que as comunidades da região de Huarochirí percebiam nas festividades católicas elementos que os ajudariam a garantir condições econômicas (chuvas, boas colheitas, procriação de animais, etc.) favoráveis, sem terem aberto mão das suas antigas ritualidades, como foi o caso do culto a Chuquisuso. Ou seja, podemos entender que na concepção dos povos andinos da região central, era possível adotar os costumes ritualísticos dos cristãos sem ter que abandonar suas antigas práticas cosmológicas.

Além disso, nota-se que os povos andinos tinham uma proximidade física com suas deidades. Elas eram montanhas, rios, pedras, lagoas, múmias... objetos e espaços fáceis de se ver e manter contato. Por seu turno, o deus cristão, com sua onipotência e onipresença, apresentava-se distante e abstrato, um ser que tudo podia, mas que era invisível aos olhos indígenas (ainda mais na segunda fase da narrativa cristã, na qual a pessoa de Jesus assume características humanas e míticas em suas ações, mas que, mesmo sendo deus, não é o mesmo deus criador do universo, o chamado “deus pai”). Surge então um questionamento: como tornar o deus cristão mais próximo das comunidades nativas? Como podemos notar no trecho acima descrito, os missionários jesuítas e outros agentes eclesiásticos souberam usar, sobretudo, a festa do Corpus Christi como instrumento de aproximação e presença das forças divinas. O Santíssimo Sacramento assumia, desse modo, a função de principal signo de adoração, além de torna perceptível a presença de um deus que garantia a manutenção das chuvas, colheitas, fartura, procriação dos animais e fertilidade da terra. Por meio da eucarística e da festividade do Corpus, tinha-se a manutenção das funções divinas (assegurar a vida econômica das comunidades) e uma ritualidade que substituíra (em alguma medida) as crenças e ações voltadas para as antigas *huacas*, *mallquis* e *conopas*.

Neste ponto, é importante também percebermos as diferenças existentes na construção ontológica dos indígenas andinos e dos católicos. Na realidade indígena, as *huacas* e os *mallquis* não são criaturas abstratas ou separadas da natureza por sua condição cosmológica, assim como os humanos não se apresentam necessariamente como superiores a todos os outros elementos da natureza (animais, lugares e plantas) por possuírem uma suposta condição que os torna mais próximos das deidades. O cristianismo, por seu turno, possui uma conceituação das realidades divinas de modo binário (Deus x Diabo) e coloca os indivíduos humanos em uma condição de diferenciação das outras criaturas, uma vez que são eles (os

humanos) portadores únicos da alma, um elemento espiritual que os diferencia do restante das coisas e que os encaminha para uma realidade imaterial *a posteriore* da vida (céu ou inferno), tendo como base suas ações.

Avançando em nossa análise, outro trecho bastante interessante de ser analisado no Manuscrito de Huarochirí é a história de Chaupinamca e suas irmãs, narrada nos capítulos 10 e 13.

Chaupinamca era uma deidade “hacedora de gente” que habitava na região do povoado de Mama, na região de Huarochirí, sendo, por muito, considerada como filha/irmã²⁹¹ de Pariacaca. Diferentemente da história de Chuquisuso, que era humana e depois transformou-se em *huaca* de pedra, Chaupinamca era uma deidade que havia assumido a forma material de uma pedra de cinco lados e que depois de um tempo resolveu adotar uma forma humana e caminhar por entre os seres humanos. De acordo com o relato recolhido por Ávila e seu grupo, “obedecendo um mandato de Pariacaca, [Chaupinamca] bajó a vivir a Mama. Y así, esta llamada Mamañamca iba diciendo: ‘Yo soy la que creo (de crear) a los hombres’”²⁹².

Conforme a análise de Millones e Tomoeda, o ato de Chaupinamca assumir a identidade de Mamañamca é decorrente do processo de ocupação dos Yauyos do antigo território dos Yungas. Segundo estes autores, as *huacas* Pariacaca e Chaupinamca, por meio de combates míticos, instalam um novo ordenamento cósmico e social na região, suplantando as deidades que eram cultuadas anteriormente pelos Yungas e criando uma nova organização comunitária, fundamentada na visão dos Yauyos, explicando, dessa forma, as inúmeras lutas entre conjuntos étnicos pelo controle da zona de Huarochirí²⁹³.

Além disso, de acordo com estudo de Susane Rodrigues, o fato de Chaupinamca obedecer Pariacaca e ser estabelecida como *huaca* local não deve ser visto como simples submissão feminina diante de uma força masculina ou como reflexo de uma desigualdade de gênero desenvolvida em Huarochirí. Pelo contrário, a autora entende essa atitude como reflexo das relações de força entre irmãos e irmãs, sendo um dos fundamentos do status social, da sacralidade e da autoridade comunitária que existia na região, uma vez que a *huaca* feminina passa a exercer poder e domínio a partir de suas relações parentais, muito mais que

²⁹¹ A narrativa presente nos capítulos 10 e 13 é bastante confusa sobre o grau de parentesco existente entre Chaupinamca e Pariacaca. Em alguns trechos eles são tidos como irmãos e em outros são apresentados como pai e filha. Entretanto, esta confusão não altera o sentido da narrativa para os objetivos aqui propostos.

²⁹² AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 73.

²⁹³ MILLONES, Luis. TOMOEDA, Hiroyasu. “Estudio preliminar”. In: AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración en quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Lima: Universidad Antonio Ruiz Montoya, 2007. Traducción: José María Arguedas. p. XXIV.

simplesmente por uma suposta condição sexual inferior, além do que Chaupiñamca compartilhava de características cosmológicas semelhantes àsquelas possuídas por Pariacaca, tais como: o poder de criar humanos, as questões de fertilidade, a garantia de boas colheitas e os poderes relacionados a procriação.²⁹⁴

Segundo a narrativa, nota-se que Chaupiñamca era uma mulher com intensos desejos sexuais e que não conseguia ser satisfeita fisicamente, pois nenhuma *huaca* lograva corresponder as suas expectativas sexuais, dando-lhe o prazer que esta desejava. Após buscar em inúmeros lugares, Chaupiñamca conheceu uma *huaca* do sexo masculino chamada Runacoto, que também habitava nas cercanias do povoado de Mama. Runacoto era procurado pelos homens de Huarochirí que possuíam um pênis pequeno, uma vez que um de seus poderes era de torna o órgão sexual masculino maior. Tendo Chaupiñamca tido relações sexuais com Ruanuco, este a satisfiz sexualmente, acabando assim com a sua busca por prazer.²⁹⁵

Por sua vez, ao descrever como ocorria a festa de culto à Chaupiñamca, o Manuscrito nos traz as seguintes informações:

La celebraban los Huacasas cantando y bailando durante cinco días; llevaban colgadas del cuerpo sus bolsas de coca. De los demás hombres, aquellos que tenían llamas, llevaban pumas y bailaban y cantaban; los que no tenían llamas lo hacían así nomás, solos. Quienes llevaban pumas decían: ‘Ahora él (¿la tierra?) madura’. Ese canto se llama: ‘huancay cocha’. Otros cantos llamados ayño también cantaban y bailaban, y el canto llamado ‘Casayaco’. Cuando cantaban y bailaban el ‘casayaco’, Chaupiñamca se alegraba especialmente, porque para danzarlo se quitaban los vestidos y se cubrían sólo con parte de los trajes; lo vergonzoso de cada hombre (el sexo) lo cubrían con un paño corto de algodón. Cantando y bailando (el casayaco) decían: ‘Chaupiñamca se regocija mucho viendo la parte vergonzosa de cada uno de nosotros’. Y cuando cantaban y bailaban esta danza, comenzaba la maduración del mundo.²⁹⁶

Conforme podemos observar ao longo da citação, na perspectiva de Ávila e seus seguidores o culto à Chaupiñamca era compreendido sob um prisma que pregava o controle dos corpos, sendo fortemente influenciado pela noção de castidade (vista como um dos grandes valores cultivados dentro da Igreja Católica, uma vez que o corpo humano é entendido como templo e morada de um dos itens que compõem a Trindade) e do uso da sexualidade unicamente para finalidades de reprodução, sendo a busca desenfreada por prazer concebida como fonte de pecado e devassidão, além do fato de que a nudez e o erotismo eram

²⁹⁴ OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Representações de gênero nas tradições históricas de Huarochirí [1598]*. *Caderno Espaço Feminino*, v. 23, n. 1/2, p. 185-186, 2010.

²⁹⁵ ÁVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 73-75.

²⁹⁶ Ibidem. p. 75.

ajuizados sob um imaginário que as relacionava diretamente com situações pecaminosas provocadas por figuras femininas, já que estas estariam mais submissas às tentações demoníacas desde os tempos criacionais (vide a figura de Eva).

Por outro lado, é possível entendermos a narrativa sobre a sexualidade de Chaupiñamca com um enfoque diverso daquele proposto pelos agentes eclesiásticos coloniais. Um dos caminhos proposto por Susane Rodrigues é de que a prática de poliandria – a possibilidade de que uma mulher pudesse ter vários parceiros sexuais ao mesmo tempo – era aceita na região de Huarochirí, uma vez que a mito-narrativa de Chaupiñamca nos apresenta esta se relacionando com diversas *huacas* do sexo masculino, sendo portadora de uma autonomia frente ao seu corpo e as suas vontades, sem uma obrigação monogâmica, e tendo total liberdade de escolha sobre seus parceiros e desejos sexuais²⁹⁷.

Além de ser uma figura de sexualidade exacerbada para os padrões cristãos-europeus da época, a história de Chaupiñamca também apresenta uma complexa relação entre ela e suas irmãs, que eram portadoras de uma série de conhecimento específicos. A troca de conhecimentos e favores realizada entre este grupo de irmãs nos remete a uma valorização das sabedorias femininas entre os povos andinos. Ou seja, o papel delegado as mulheres, em alguns casos, era totalmente diferente daquele exercido pelas mulheres na tradição católica, composto essencialmente por uma submissão e silenciamento frente aos conhecimentos masculinos. Acreditamos que esta forma diferente de enxergar as funções femininas pode ter gerando um choque cultural bastante amplo na construção da visão social colonial. Ademais, pensamos também que existe algo nas relações sociais desenvolvidas pelas mulheres andinas que desestabilizava as estruturas impostas na dinâmica pré-colonial e colonial, capaz de gerar realidades nem sempre controladas por homens e de desenvolver teias cotidianas que criavam e recriavam situações pouco documentadas/trabalhadas, uma vez que, em diversos momentos, as mulheres andinas não se prendiam aos padrões e normas estabelecidos. A narrativa de Chuquisuso e de Chaupiñamca e suas irmãs nos faz pensar em uma sabedoria andina capaz de desfazer aquilo que havia sido feito (a seca, as normas de conduta, os desejos masculinos, etc.), por meio de uma espécie de caos criador (uma capacidade de inventar aquilo que não é norma, delegando um papel diferente as mulheres) que transformava as relações sociais, comunitárias, familiares e econômicas.

²⁹⁷ OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Representações de gênero nas tradições históricas de Huarochirí [1598]*. *Caderno Espaço Feminino*, v. 23, n. 1/2, p. 188, 2010.

3.3.2. NARRATIVAS DE CRIAÇÃO E ORDENAMENTO DO MUNDO

Conforme dito anteriormente, o Manuscrito também é composto de narrativas que contam eventos ligados à criação e ao ordenamento do mundo. Estas mito-narrativas giram em torno de algumas figuras chave, sendo elas: Huallallo Carhuincho, Cuniraya Viracocha, Pariacaca e Pachacamac.

No capítulo 1 do Manuscrito, Huallallo Carhuincho é visto como a mais antiga das três deidades, tendo sido ele o responsável por estabelecer os primeiros cultos da região de Huarochirí. De acordo com a narrativa, havendo Huallallo Carhuincho derrotado seu pior inimigo, uma *huaca* chamada Yanamca Tutañamca, e estabelecido seu poder entre todas as criaturas, ele passou a garantir as condições econômico-ecológicas necessárias à sobrevivência das comunidades da região de Huarochirí, fazendo com que as sementes germinassem e crescessem em um período de cinco dias, em um tempo em que “las aves eran muy hermosas, el huritu y el caqui, todo amarillo, o cada cual rojo”. Além disso, Huallallo Carhuincho também ordenou que aos humanos tivessem apenas dois filhos, sendo que um deles, depois de um tempo, seria devorado por ele e o outro, escolhido pelos pais, sobreviveria para garantir a linhagem familiar.²⁹⁸

Interessante notar que o sacrifício de um dos filhos é entendido como necessário para garantia da sobrevivência comunitária. Diferentemente daquilo que comumente vemos em outras sociedades, aquele que é entregue as deidades não é um estrangeiro ou alguém visto como pior que os outros. Pelo contrário, o sacrificado era alguém escolhido dentro do seio familiar, conforme orientações estabelecidas pelas próprias deidades.

A ideia de ofertar humanos a deidades também aparece no capítulo 22, no qual se narram alguns costumes estabelecidos após a expansão do Tahuantinsuyo. De acordo com as informações presentes neste capítulo, Pachacamac²⁹⁹, uma das principais *huacas* andinas, ligada principalmente aos cultos estabelecidos nas regiões costeiras, se alimentava de um homem e uma mulher que eram enterrados vivos como sacrifício. Os humanos eram

²⁹⁸ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 21.

²⁹⁹ Para um mais aprofundado estudo sobre o desenvolvimento do culto de Pachacamac e sua importância para as sociedades andinas, veja: ROSTWOROWSKI, Maria. “Primera Parte: El Dios Pachacamac” e “Segunda Parte: El Señorío de Ychsma-Pachacamac”. In: *Pachacamac. Obras Completas II*. Lima: IEP, 2002. p. 19-99.

oferecidos juntamente com peças de ouro, prata e chicha, objetivando conseguir chuvas e boas colheitas.³⁰⁰

A entrega de um dos filhos à Huallallo Carhuincho ou a imolação de homens e mulheres para Pachacamac nos faz acreditar que, dentro dos grupos que habitavam a região de Huarochirí, existia um predomínio da força dos laços sociais comunitários em detrimento das escolhas individuais. Entregar um filho ou outros membros da comunidade às deidades era garantir a sobrevivência de todos, era, grosso modo, pensar no coletivo, tal como fez Chuquisuso, ao negociar com Pariacaca visando o bem comum.

Ademais, conforme destaca Rostworowski ao analisar as ligações entre o mito de Pachacamac e Vichama, que narra o assassinato dos filhos do Sol (Vichama) com uma mulher humana por Pachacamac, ao não aceitar que outras deidades fossem cultuadas além de si, pode-se notar que os atos sacrificiais eram entendidos como mecanismos tributários que visavam garantir determinados bens futuros, ou seja, a entrega do corpo humano à terra era entendida como garantia de transformação do organismo humano em objeto de fecundação para plantas e animais, sendo assim elemento de manutenção dos benefícios econômico-ecológicos. Na narrativa estudada por Rostworowski, a figura de Pachacamac surge como uma deidade tenebrosa, responsável pelas profundezas do mundo e que não admite concorrentes, além de que o ato de enterrar as vítimas sacrificiais emerge como substrato fecundante das plantas comestíveis, cujas raízes brotam da terra alimentada pelo sangue, carnes e ossos das vítimas. Em suma, podemos entender que objetivando obter sua subsistência, o sacrifício e a morte permitiam que as comunidades locais gozassem de abundância alimentícia, sendo Pachacamac uma deidade que valorizava e deseja estas práticas ritualísticas³⁰¹.

Diferentemente da narrativa sobre Huallallo Carhuincho, que possui um enredo datado em tempos primordiais e mais antigos, visto como aquele que precede a existência de outras *huacas*, as histórias de Cuniraya Viracocha e de Pariacaca se entrecruzam, não sabendo ao certo qual destas deidades surgiu primeiro ou se elas existiram na mesma época. Entretanto, o capítulo 15 do Manuscrito afirma que Cuniraya seria o pai de Pariacaca, uma vez que teria sido ele o criador das coisas que existem no mundo. O que é importante de notarmos aqui é que, como o Manuscrito foi composto por narrativas recolhidas de diversas pessoas, em

³⁰⁰ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 127.

³⁰¹ ROSTWOROWSKI, Maria. *Pachacamac*. Obras Completas II. Lima: IEP, 2002. p. 28-29.

alguns casos os dados apresentados se contradizem, apesar dessa característica não retirar a riqueza do texto.³⁰²

De acordo com o capítulo 1 do Manuscrito, ao prestarem cultos a Cuniraya Viracocha, as comunidades de Huarochirí diziam a seguinte frase: “Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre”³⁰³, ou seja, Cuniraya Viracocha é visto como uma *huaca* responsável por marcar e estabelecer ligações entre humanidade e natureza, uma vez que é visto como criador do mundo, dos humanos e do meio ambiente.

Observemos agora o que nos diz o capítulo 15 do Manuscrito, que narra a construção do mundo por Cuniraya Viracocha:

Dicen que Cuniraya Huiracocha fue muy antiguo. Antes que él existiera no había nada en este mundo, dicen. E fue él, creen, quien hizo las montañas, los árboles, los ríos, los animales de todas las clases y las chacras para que el hombre pudiera vivir. Por esta razón dicen de Cuniraya: “Fue el padre de Pariacaca”. “Si no hubiera sido hijo de él, lo habría tratado como a un perro”, afirman todos. A los otros pueblos, haciendo una u otra cosa, los subyugó.³⁰⁴

Segundo os estudos de Eduardo Vásquez Monge, esta concepção de Cuniraya Viracocha como uma deidade criadora de tudo partindo de um “caos vazio” deve ser entendida como uma influência do cristianismo na construção das narrativas centro-andinas, uma vez que esta visão serviria para integrar as populações conquistadas a um esquema de teologia universal já conhecido, estabelecendo semelhanças entre os modelos cosmológicos que estavam em contato na época colonial³⁰⁵. Ademais, as comunidades centro-andinas realizavam rituais de ofertório de folhas de coca, que eram lançadas ao solo, para Cuniraya Viracocha quando tinham que desenvolver trabalhos mais complexos, como fazer tecidos ou cuidar das plantações.

Seguindo a lógica já apresentada no capítulo 1, o capítulo 2 do Manuscrito mostrar a figura de Cuniraya Viracocha como sendo aquela que, com sua enorme sabedoria, ensina os humanos a construírem canais de irrigação e andaimes de plantação, além de ser ele quem nomeia as criaturas do mundo, dando-lhes dádivas conforme seus serviços. A teia de relações estabelecida por Cuniraya Viracocha não se limita aos humanos e animais. Ele também interage com outras *huacas*, engravidando-as (como ocorre com a *huaca* Cavillaca) ou

³⁰² AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. p. 95.

³⁰³ Ibidem p. 21.

³⁰⁴ Ibidem p. 95.

³⁰⁵ MONGE, Eduardo Vásquez. *Los mitos y tradiciones de Huarochirí durante el siglo XVII*. *Investigaciones Sociales*, Lima, V. 15, N. 25, 2011, p. 163.

utilizando-as para realizar seus mais estranhos objetivos (como no caso da sua interação com as filhas de Pachacamac, que fazem povoar o mar com seus peixes depois das ações de Cuniraya)³⁰⁶.

Cabe, mais uma vez, destacar que a concepção cosmológica andina se difere daquela visão de natureza e humanidade que foi construída pela sociedade ocidental ao longo dos séculos XV e XVI³⁰⁷. Nas culturas andinas, deuses, humanos e natureza não são necessariamente separados. Cuidar da terra era visto como uma garantia de ter bons frutos, que eram projetados e assegurados pelo favor das deidades. Daí a importância dos diversos rituais (*takis*, ofertórios, sacrifícios, etc.), entendidos como mecanismos de atualização e certificação da retribuição que seria realizada pelos deuses, em um sistema cosmológico que integrava todos os elementos presentes no mundo (pessoas, plantas, lugares e animais), ao invés de procurar construir separações, privilegiando uns em prejuízo dos outros. Ou seja, as lógicas de sentido e o desenvolvimento da compreensão no que se referem às ideias, objetos e distintas criaturas, sejam elas materiais ou não, por parte das comunidades andinas baseava-se em um sistema de pensamento distinto daquele produzido pela razão ocidental. Acreditamos que de acordo com o pensamento nativo andino da época colonial, as criaturas humanas não eram detentoras de uma visão vantajosa ou superior sobre os objetos (reais ou ficcionais) que compunham o mundo, uma vez que aquilo que compreendemos por “natureza” e por “cultura” possuiria um estágio ontológico igual para eles, fixando os indivíduos humanos em uma situação subjetiva frente aquilo que entendemos por realidade (seja ela concreta ou abstrata)³⁰⁸. Parece-nos que o pensamento nativo, em diversos momentos, entende a realidade como uma idealização que poderia ser alterada a partir das diversas relações que os sujeitos desenvolvem com as deidades, outras criaturas e até mesmo com os fenômenos do mundo material e cosmológico³⁰⁹.

Um último aspecto do ordenamento social estabelecido pelas *huacas* e que gostaríamos de salientar, diz respeito à figura dos Sapa Inca.

³⁰⁶ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José Maria Arguedas. p. 23-29.

³⁰⁷ Este aspecto foi discutido ao longo da introdução desta dissertação. Para uma análise mais detalhada sobre o desenvolvimento da razão ocidental e suas diferenciações com outros povos, verificar: LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. Trad. Carlos Irineu da Costa.

³⁰⁸ LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. Trad. Carlos Irineu da Costa. p. 96.

³⁰⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 351.

Gostaríamos de tratar da mito-narrativa que aborda questões referentes as relações existentes entre Tupac Inca Yupanqui e a *huaca* Macahuisa, tida como filho de Pariacaca. De acordo com este relato, que aparece no capítulo 23 do Manuscrito, depois de haver derrotado grande parte dos seus inimigos, Tupac Inca Yupanqui se retirou, feliz, para Cusco, objetivando descansar de suas incontáveis batalhas. Entretanto, depois de alguns anos, três povos realizaram um novo levante contra as forças do incaico, sendo eles: Alancunas, Calancus e Chaquis. Mesmo depois de 12 anos de batalhas sangrentas entre os coligações rebeldes e as tropas do Sapa Inca, nenhum dos grupos havia logrado vitória sobre os adversários.³¹⁰

Incomodado com a situação, Tupac Inca Yupanqui resolveu fazer uma conferência com as *huacas* para as quais realizava enormes oferendas, pretendendo, dessa forma, conseguir o favor destas na sua cansativa batalha. Pariacaca, uma das mais importantes *huacas* dos Andes, não teve vontade de ir a reunião convocada pelo Sapa Inca e resolveu mandar seu filho, Macahuisa, em seu lugar.³¹¹

Estando todas as deidades na Praça Aucaypata, localizada em Cusco, Macahuisa resolveu sentar-se ao fundo para escutar o que Tupac Inca Yupanqui tinha para lhes falar. Começou então o Sapa Inca seu discurso: “Padres mios, huacas, sacras personas: bien saben ustedes con cuanto amor y con todo el corazón les sirvo, ofrendándoles oro y plata. Ustedes saben eso. Siendo así ¿no podrían ayudarme, darme vuestro auxilio en esta guerra en que tantos de mis hombres pierdo?”³¹²

Entretanto, nenhuma das *huacas* presentes se manifestou diante dos questionamentos de Tupac Inca Yupanqui, provocando assim um silêncio ensurdecador na praça. Irritado com a situação, este voltou a esbravejar diante das *huacas* presentes:

[¿]Tú quieres que mueran de ese modo, odiándose en la guerra, los hombres que creaste, que tú mismo hiciste? Si no quieres auxiliarme en esta obra, ahora mismo haré quemar todo lo que a cada uno de ustedes les pertenece. ¿Por qué razón yo les ofrendo con oro y plata, les doy de beber y de comer, les sacrifico llamas, los mantengo tan bien arreglados, les sirvo como les sirvo? ¿No puedes auxiliarme ahora que sabes que estoy sufriendo, pues así lo escuchas de mi mismo? Si alguno de usted dice: “No”, arderán todos inmediatamente.³¹³

Diante das queixas apresentadas pelo Sapa Inca, o filho de Pariacaca, a *huaca* Macahuisa, resolveu então ajuda-lo. Assim sendo, os mais velozes homens do incaico levaram

³¹⁰ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José Maria Arguedas. p. 131.

³¹¹ Idem

³¹² Ibidem p. 131-133.

³¹³ Ibidem p. 133

Macahuisa até a montanha onde se desenvolviam as batalhas. Chegando ao local, a *huaca* fez cair uma forte chuva – durante vários dias – sobre os inimigos de Tupac Inca Yupanqui, alagando os povoados e matando as tropas rivais afogadas ou eletrocutadas nos raios que fazia descer do céu.³¹⁴

Findado o conflito, a alegria e felicidade voltaram ao coração de Tupac Inca Yupanqui. Como forma de agradecimento a Pariacaca e seus filhos, o Sapa Inca aumentou ainda mais as oferendas e o número de servos dedicados ao seu culto, além de realizar bailes e cantos como forma de homenagear e honrar as suas *huacas* protetoras.³¹⁵

Em suma, podemos dizer que a narrativa acima nos faz pensar sobre a necessidade de diferenciar os mitos enquanto macro e micro políticos, uma vez que eles acabavam indo de acordo com interesses muito peculiares. Fica-nos então uma questão: Para quem era interessante a criação e manutenção do mito acima? Ora, acreditamos que os governantes e agentes do incaico souberam colocar *huacas* comunitárias para trabalhar de acordo com seus interesses. Apesar da cosmovisão incaica possuir duas deidades centrais (Pachamama e Inti) em seus cultos oficiais, seus agentes não abriram mão de utilizar figuras como a *huaca* Macahuisa (uma *huaca* de caráter mais local) para preservar o poder incaico em outras regiões, como foi o caso de Huarochirí³¹⁶. Ou seja, analisando a mito-narrativa acima, vemos que estes relatos, muitas vezes, eram colocados a serviço dos interesses daqueles que detinham o poder (no caso aqui analisado, o incaico). Ademais, podemos entender também que dentro da lógica dos indígenas de Huarochirí as *huacas* eram potências vivificantes que animavam e ordenavam elementos do universo humano, inclusive nos campos de batalha.

Assim sendo, tomando como mote estas narrativas de criação e ordenamento do mundo, o que podemos observar é que as *huacas* (na sua complexa existência e diversidade) eram vistas como um elemento central na compreensão do mundo real e do mundo abstrato para as comunidades centro-andinas, entendidas, muitas vezes, como elemento de coesão e unidade social. A existência e a relação entre humanos e *huacas* dava suporte para a construção de outras teias relacionais, fossem elas: comunitárias (entre curacas e camponeses); governamentais (entre incaico e comunidades específicas); parentais (entre casais, pais, filhos, irmãos) e existenciais (entre humanos, meio ambiente e extra-mundo).

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Ibidem p. 135.

³¹⁶ Não queremos dizer com isso que este tipo de situação retirava as marcas comunitárias do mito de Macahuisa, entretanto, fazermos este tipo de observação se faz importante para pensarmos as diferentes esferas de negociação que giravam em torno das deidades andinas.

3.3.3.DEMÔNIOS, *HUACAS*, CRISTIANISMO E CONVERSÃO

Os capítulos 20 e 21 do Manuscrito nos ajudam, ainda mais, a pensar uma questão que tem sido o centro deste trabalho, sendo ela: Quanto da religião católica havia penetrado no universo andino colonial?

Os dois capítulos acima referidos, são marcados por uma forte tensão entre a cosmologia andina e a cosmologia cristã-católica, uma vez que eles narram a história da *huaca* Llocllayhuancu e o processo de conversão ao cristianismo de *don* Cristóbal Choquecaxa, apresentando, desse modo, um conjunto de informações sobre as relações desenvolvidas entre as antigas tradições andinas e as imposições e crenças colocadas pelo catolicismo. Conforme destaca Frank Salomon ao analisar esse episódio em particular, os atos de imaginação produzidos sob o estresse da invasão e conquista espanhola se configuram como um importante laboratório cultural que nos fornecem valiosas ferramentas na busca pela compreensão das mestiçagens cosmológicas da época colonial³¹⁷.

De acordo com a narrativa, uma mulher chamada Lantichumpi, pertencente ao ayllu Alaysatpa, localizado na região de Huarochirí, encontrou a *huaca* Llocllayhuancu enterrada em suas terras. Percebendo que o que havia encontrado poderia ser uma *huaca*, a dita mulher foi ter com seus pais e irmãos para confirmar sua hipótese. Seus parentes resolveram levar Llocllayhuancu até outra *huaca*, denomina Catiquilla, que havia sido enviada pelo Sapa Inca para aquela região e que tinha o poder de fazer falar todas as criaturas que lhe eram apresentadas. Ao serem postas uma diante da outra, Llocllayhuancu e Catiquilla iniciaram um diálogo entre deidades. A primeira explicou então para a segunda que havia sido enviada por seu pai, Pachacamac, para proteger os povoados da terra. Felizes com a boa notícia, os homens e mulheres daquelas comunidades passaram a realizar ritos e oferendas à Llocllayhuancu, objetivando garantir sua proteção e adquirir os favores da *huaca*.³¹⁸

Entretanto, a chegada dos clérigos espanhóis trouxe uma nova realidade ao local, alterando, significativamente, as formas de culto e a ritualidade das comunidades que habitavam a zona de Huarochirí. Vejamos o que nos conta o Manuscrito sobre as ações evangelizadoras dos padres Cristóbal de Castilla e Francisco de Ávila:

³¹⁷ SALOMON, Frank. *Nightmare Victory. The meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. Maryland: University of Maryland, 1992. p. 03.

³¹⁸ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. p. 113.

[...] cuando llegó el Padre Cristóbal Castilla, cuando estuvo en esta reducción, y era curaca don Geronimo Canchuhuaman, cesó el culto al huaca, porque ambos curas lo odiaban. Vino entonces la gran peste de sarampión y la gente empezó a adorar (al huaca), y el curaca que hemos nombrado dijo: “Que sea cosa de él o que provenga él”. Y no habló a nadie, ni nada más. Hasta que un día que la gente estaba reunida y bebiendo en la casa desierta (¿del huaca?), ardió la casa y se quemó toda, por la voluntad de Dios.

[...] Después, ahora, con la predicación del señor doctor Avila, una parte de la gente está regresando a Dios, y rechazando esas cosas antiguas. Como no pudo volver el corazón de los hombres hacia el Dios hombre, dice (de los huacas) “¡Son el diablo!”, y así, se van convirtiendo, sino, no sabemos cuanto tiempo hubieran continuado como eran.³¹⁹

Conforme podemos notar no trecho acima, os padres Catilla e Ávila realizaram uma resignificação das tradições indígenas para adaptá-las aos novos contextos de intercomunicação cultural. Aquilo que anteriormente era visto pelos povos centro-andinos como divindades que garantiam condições econômico-ecológicas adequadas para a sua sobrevivência, passam a ser compreendidas sob a categoria católica de “diablo”, gerando novos horizontes simbólicos.

A figura do demônio também aparece na narrativa que conta o processo de conversão e reafirmação da fé de *don* Cristóbal Choquecaxa. Passemos a analisa-la de modo mais detalhado agora.

De acordo com o Manuscrito, Cristóbal Choquecaxa foi um homem bom e “día a día tuvo una vida correcta”, pois rechaçava “el culto a los huacas”. Entretanto, quando estava já com uma idade mais avançada “fue engañado con las mentiras del diablo” e “cayó en el pecado”. Entretanto, tendo se arrependido dos seus erros, antes de morrer procurou um padre e “confesó cómo muchos y perversos y antiguos diablos ló habían confudido”.³²⁰

Certa noite, Cristóbal Choquecaxa foi até a casa onde estava a *huaca* Llocllayhuancu, no intuito de encontrar certa jovem com quem tinha contato. Uma vez dentro da casa da *huaca*, ele sentiu sua bexiga apertar e adentrou um pequeno cômodo, totalmente destruído, para urinar. Repentinamente, Cristóbal Choquecaxa viu surgir uma luz muito forte de uma fonte de prata que havia no cômodo. A luz que apareceu era resplandecente, tal como os raios do sol e o deixou sem visão. Cego, Cristóbal Choquecaxa caiu no chão e, de imediato, começou a entoar orações católicas (o Pai Nosso e Ave Maria). Sem conseguir ver nada, o homem passou a arrastar-se pelo chão da casa em busca do quarto da mulher com quem havia ido se encontrar.³²¹

³¹⁹ Idem.

³²⁰ Ibidem p. 117.

³²¹ Idem.

No meio daquela noite tortuosa, estando Cristóbal Choquecaxa no escuro da cegueira, mas presenciando inúmeros clarões e ouvindo barulhos ensurdecedores, havendo momentos em que a casa daquela “sacerdotisa del demonio” parecia que iria vir abaixo, o homem, em meio as lágrimas, resolve invocar a Virgem Maria para combater aqueles poderosos demônios que o atacavam:

“¡Ah, madre mía! – dijo – tú eres la única madre que tengo y siendo así ¿ha de vencer este malvado demonio? Tú, madre mía, auxíliame, aunque sea como a un hermano culpable. Confieso que yo mismo serví a este demonio: ahora ya sé que es demonio. Este no es dios, no puede ser capaz de hacer nada bueno. Sólo tú, reina, tú has de salvarme del peligro; háblale de mí a tu hijo Jesus, a fin de que ahora mismo me libre de este riesgo, de las manos de este perverso demonio”³²²

Findada a oração, o demônio que havia atormentado a noite de Cristóbal Choquecaxa sumiu no ar. Logo depois, raiou o dia e tudo se fez em calma novamente. No dia seguinte ao ocorrido, Cristóbal Choquecaxa fez questão de reunir todo o povoado para pregar as maravilhas feitas pela Virgem Maria na sua vida e admoestar seus irmãos sobre os erros idolátricos nos quais viviam. Usou ele as seguintes palavras:

“Hermanos míos, padres míos: el huaca Llocllayhuancu al que tanto temíamos era sólo una lechuza demonio. Anoche, con el auxilio de nuestra madre la Virgen Santa María yo lo he vencido. Desde hoy no debéis entrar, ninguno de vosotros, a su casa. Si yo veo entrar a alguien a esa casa puede que lo acuse ante el Padre; porque lo que les he dicho deben recibirlo en todo el corazón”³²³.

Ora, parece-nos que a história de Cristóbal Choquecaxa é modelar quando analisamos as formas de ação dos agentes eclesiásticos e quando pensamos sobre as trocas culturais existentes no processo de conversão das comunidades nativas. Acreditamos que ao realizarem uma flexibilização entre determinados paradigmas da mentalidade cosmológica colonial (no caso aqui analisado, quando os eclesiásticos e/ou indígenas convertidos entendem as *huacas* como demônios), os agentes da Igreja percebiam a necessidade de que houvesse uma compreensão, por parte das comunidades centro-andinas, dos sistemas cultural-ideológicos do cristianismo, ao mesmo tempo em que tais ações serviam para que os padres também pudessem construir uma compreensão “do outro” com o qual estavam entrando em contato. Ademais, observa-se que os diferentes agentes eclesiásticos trouxeram para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era uma das principais obsessões de inquisidores e teólogos oriundos da Europa³²⁴. Dessa forma, nos é permitido verificar que a figura do diabo – em toda sua concretude ideológica presente

³²² Ibidem p. 117-119.

³²³ Ibidem p. 119

³²⁴ Sobre a figura do demônio na Época Moderna, veja-se: CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Época Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Celso Mauro Paciornik.

no Cristianismo (e na tradição inaciana, dado o fato de que Ávila era também um jesuíta) – se apresentava como ferramenta de compatibilidade cosmológica, transformando-se em símbolo construtor de um diálogo que se realizava nas fronteiras – bastante movediças, por sinal – entre as noções de Bem e Mal, tendo na Virgem Maria sua opositora e combatente. Além disso, cabe destacar que na experiência religiosa fundadora da Companhia de Jesus, a figura demoníaca se apresenta como grande antagonista de Jesus Cristo e, pela sua constante argúcia e esperteza, era apontada como permanente ameaça à alma dos cristãos, fossem eles antigos ou novos³²⁵.

A análise estabelecida por Frank Salomon sugere que a figura de Cristóbal Choquecaxa e suas perspectivas religiosas narradas no Manuscrito podem ser interpretadas nos termos de contraste e justaposição entre estruturas culturais cristãs e andinas, que simultaneamente (e de modo inseparável) fixam os termos de um conflito irredutível, mas que é gerador e gerado por uma nova realidade que se apresenta como reflexo do processo de invasão e conquista. Segundo Salomon, analisar as correntes das contradições estabelecidas na narrativa de Cristóbal Choquecaxa são fundamentais para pensar e compreender as ambiguidades cosmológicas e ideológicas que configuram as interdependências entre pensamento andino e cristão, e que foram fundamentando, ao longo dos anos, o novo pensamento cristão andino.³²⁶

Salomon também destaca que Cristóbal Choquecaxa deve ter sido um dos elementos chave na compilação das narrativas presentes no Manuscrito, atuando tanto como fonte de informação e como denunciante de práticas vistas como heréticas. Muito provavelmente Choquecaxa tinha a esperança de que suas denúncias e relatos servissem de alavanca para suas ambições políticas, aumentando sua autoridade dentro da comunidade e ajudando-o a conseguir confiança e benesses dos espanhóis, uma vez que era possível perceber que os agentes da Coroa Espanhola se apresentavam como fontes de onde emanavam os novos poderes políticos, econômicos e sociais. Seguindo os preceitos apresentados pelas orientações do III Concílio Limense, que apregoava o combate e o apagamento dos erros doutrinários presentes nas antigas “religiões” andinas, Choquecaxa vai trilhar um caminho bastante comum dentro do processo de conversão valorizado pelo catolicismo, que consiste no

³²⁵ Com relação ao tema, pode ser considerada a “Meditação das duas bandeiras: a de Cristo, supremo chefe e senhor nosso, a de Lúcifer, mortal inimigo de nossa natureza humana”, na segunda semana dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Veja-se: LOYOLA, Inácio de (Sto). *Exercícios espirituais*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2006. p.62

³²⁶ SALOMON, Frank. *Nightmare Victory. The meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. Maryland: University of Maryland, 1992. p. 03.

abandono das antigas deidades, percebidas aqui nas *huacas* e seus “feiticeiros”, e na valorização do cristianismo³²⁷.

O capítulo 21, que prossegue com a narrativa sobre as ações de Cristóbal Choquecaxa, continua a apresentar a luta entre as duas distintas forças que regem o mundo (segundo a ótica cristã) e as suas subjetividades. A narrativa deste capítulo se dá no que podemos chamar de campo onírico, uma vez que os “demônios” passam a tentar o indígena não mais de forma física (como ocorre no capítulo 20), mas em seus sonhos. Interessante notar nesta narrativa que, diferentemente do que acontece na batalha descrita no capítulo 20, na qual as forças demoníacas representadas pela *huaca* são derrotadas e não voltam mais, aqui elas persistem em retornar dia após dia para tentar Cristóbal Choquecaxa, assumindo a forma de diversas *huacas* (Pariacaca e Chupinamca) e colocando em conflito as potências cosmológicas andinas e cristãs³²⁸.

Parece-nos que esta segunda narrativa tem por objetivo mostrar que os nativos, muitas vezes, assumiam um comportamento durante o dia, mas na noite, quando as forças da colonização estavam mais fracas, as antigas tradições se apresentam com mais poder, levando-os a serem tentados por seus antigos erros. Ou seja, a subjetividade dos sujeitos não podia ser completamente controlada pelas normatizações impostas pelos agentes da Coroa e da Igreja. Entretanto, de acordo com a narrativa, quando estes se agarravam as figuras centrais da cristandade (Jesus, a Virgem e os santos) poderiam derrotar seus inimigos.

Conforme aponta Frank Salomon ao analisar este trecho do Manuscrito, as mitonarrativas em diversos casos se apresentam como produto final para solução de diferentes impasses comunitários. Entretanto, os sonhos relatados por Cristóbal Choquecaxa, apesar de apresentarem determinadas vitórias do cristianismo contra as deidades andinas, se colocavam, em certa medida, contra as diretrizes apresentadas pelo III Concílio de Lima, uma vez que o catecismo que foi promulgado pelo III Concílio dizia o seguinte para os grupos indígenas sobre o valor das experiências oníricas: “Não conservem sonhos. ‘Eu sonhei isto ou aquilo, por que eu sonhei isto?’. Não se perguntem. Sonhos são inúteis e não devem ser mantidos.”³²⁹. Ou seja, nota-se uma recusa categórica por parte da legislação eclesiástica das

³²⁷ SALOMON, Frank. *Nightmare Victory. The meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. Maryland: University of Maryland, 1992. p. 04.

³²⁸ AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 123.

³²⁹ Tradução feita por nós a partir da citação apresentada por Frank Salomon. A versão em inglês pode ser encontrada em: SALOMON, Frank. *Nightmare Victory. The meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. Maryland: University of Maryland, 1992. p. 11.

experiências oníricas dos povos indígenas, vistas, muito provavelmente, como espaços geradores de erros ou de interpretações teológicas que fugiam aos ditames daquilo que apregoava a Igreja Católica.

Outro ponto que chama atenção nesta narrativa diz respeito a uma dupla paternidade que aparece sobre a pessoa de Cristóbal Choquecaxa. No sonho, Cristóbal Choquecaxa fica dividido entre dois espaços: entrar no templo da *huaca* (convite feito pela uma mulher yunga que habitava ali) ou permanecer fora deste perímetro (solicitação realizada por um homem chamado Francisco). O convite para adentrar o espaço é feito por Llocllayhuancu, uma figura paterna que possivelmente representa suas conexões comunitárias e seus laços familiares com seus antepassados e deidades antigas; nas palavras de Frank Salomon: “o ataque da *huaca* é o ataque das conexões patrilineares [de Cristóbal Choquecaxa], conferindo identidade em termos familiares”³³⁰. Por sua vez, o chamado para “sair” representa o novo³³¹, a conquista de um espaço diferente daquele já conhecido, ou seja, o “pai” que retira das ligações antigas que o levavam ao erro seria, ao que tudo indica, o deus do cristianismo, oferecendo uma nova rota para o caminho de Cristóbal Choquecaxa e o convocando a fazer o abandono daquilo que então era compreendido como erro/pecado³³².

Assim sendo, tendo como base a experiência de Cristóbal Choquecaxa, podemos concluir que o processo de mestiçagem cosmológica que se desenvolveu no Peru Colonial foi capaz de interligar distintos espaços da realidade, sejam eles físicos ou imaginários, fazendo-nos perceber as mestiçagens cosmológicas como resultado de disputas e trocas de poderes dentro da mudança histórico-social sofrida na colonização, atingindo até mesmo aspectos psicológicos dos grupos que foram colocados em choque.

3.4.CONCLUSÃO PARCIAL

Observando as diferentes mito-narrativas presentes no Manuscrito de Huarochirí, podemos concluir que os agentes da Igreja Católica souberam tecer uma complexa rede de

³³⁰ Tradução feita por nós a partir da citação apresentada por Frank Salomon. A versão em inglês pode ser encontrada em: SALOMON, Frank. *Nightmare Victory. The meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. Maryland: University of Maryland, 1992. p. 17.

³³¹ Interessante notar a entonação utilizada neste chamado: “¡Yau! ¿Qué haces allí? Tu padre esta muy enojado ‘¡Que venga inmediatamente!’ , diciendo te llama”. In: AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima: IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José María Arguedas. p. 121.

³³² SALOMON, Frank. *Nightmare Victory. The meanings of Conversion among Peruvian Indians (Huarochirí, 1608?)*. Maryland: University of Maryland, 1992. p. 13-14.

significâncias entre a cosmovisão do mundo cristão ocidental e as cosmologias das comunidades andinas. Utilizando-se de um instrumental capaz de resignificar os signos e símbolos andinos (aquilo que antes eram *huacas* passam a ser demônios; aquilo que antes eram rituais para garantir as condições econômico-ecológicas de sobrevivência passam a ser práticas idolátricas), os eclesiásticos católicos foram capazes de abrir espaços para que as populações andinas se incorporassem às relações coloniais por meio de uma negociação das categorias de interpretação do mundo. Realizando procedimento de compatibilidade e incompatibilidade simbólica, os clérigos coloniais desenvolveram ferramentas apropriadas para incluir ou excluir socialmente sujeitos e formas de pensamento, uma vez que o sistema de normas construído por eles foi capaz de gerar novas hierarquizações comunitárias, alicerçadas, muitas vezes, na força física que detinham os poderes seculares.

Com efeito, o Manuscrito também nos aparece como uma fecunda fonte de informação sobre o papel delegado as mulheres dentro das sociedades centro-andinas. Diferentemente daquilo que ocorria no mundo europeu moderno, no qual a mulher deveria ser casta, serviçal e silenciosa, podemos notar que para as sociedades andinas a figura feminina era vista como desempenhadora de ligações entre deidades e homens, além de, por meio de suas ações, garantir as condições ecológico-econômicas necessárias para a sobrevivência grupal e possuindo um papel ativo e protagonista no desenvolvimento da história das comunidades.

Além disso, observamos que os textos do Manuscrito marcam duas temporalidades distintas. Uma primordial e antiga, voltada para as narrativas que abordam as relações entre deidades remotas e seres humanos, tratando de antigos costumes ancestrais. Outra, tipicamente colonial, assinalada pelas relações entre indígenas, mestiços e espanhóis acerca das posturas e juízos diante da fé cristã, oferecendo subsídios que nos permitem pensar sobre as imbricações ocorridas entre catolicismo e cosmovisão andina.

Por fim, acreditamos que o Manuscrito, escrito entre os anos finais do século XVI e iniciais do século XVII, vem reafirmar um conjunto de políticas eclesiásticas elaboradas desde as ações de Cristóbal de Albornoz, nos anos de 1560, e garantidas pelas diretrizes conciliares de Trento e Lima, na segunda metade do século XVI, que entendiam grande parte dos costumes e práticas culturais nativas como erros idolátricos que deveriam ser combatidos a todo custo.

Vale reiterarmos que nem tudo que os indígenas fizeram foi resistência contra o catolicismo. Como pode ser visto na história de Cristóbal Choquecaxa, grupos e sujeitos nativos adotaram as práticas e discursos cristãos, elaborando, desse modo, um cristianismo

tipicamente andino e buscando ocupar os espaços de poder surgidos no processo de colonização.

CONCLUSÃO GERAL

À guisa de conclusão, seria interessante realizarmos um “amarrado” das análises como foram feitas até aqui. Uma primeira observação que podemos fazer é de que a Igreja Católica da época colonial, com as modificações realizadas em seu modelo missiológico ao longo dos anos, foi elaborando uma constante necessidade de si dentro da sociedade do período, na medida em que suas práticas de evangelização eram constantemente revistas e atualizadas conforme as demandas que lhe eram apresentadas, fazendo surgir uma contínua reelaboração dos grupos de sujeitos entendidos como seus inimigos e das práticas que deveriam ser combatidas/extirpadas. Dentro da dinâmica evangelizadora colonial, a Igreja Católica era a responsável por evangelizar todos os povos do universo Américo-hispânico, levando a mensagem salvadora do cristianismo a todos os cantos da terra, sendo ela a incumbida por desenvolver as categorias analíticas, doutrinárias e epistemológicas sobre aquilo que deveria ser combatido e reprimido por seu corpo de agentes.

No que se refere ao aglomerado de informações composto por Albornoz e por suas testemunhas, observamos que estes religiosos procuravam produzir uma narrativa que identificava o movimento Taki Onqoy em suas condições contrárias aos ensinamentos da Igreja Católica, construindo assim uma tópica que denegria os costumes indígenas, classificando-os em contraposição as afirmações do catolicismo. Os informes de Albornoz apontam na direção de um discurso que percebia os costumes nativos centro-andinos como idolatras, apostatas e ligados à noção de feitiçaria, gerando assim a ideia de que eles precisavam ser evangelizados contra seus erros, atualizando, desse modo, o conjunto de práticas missiológicas que havia sido produzido até aquele momento pelos agentes eclesiásticos. Cabe ressaltar que os textos que compõem as Informações de Serviço de Albornoz tinham como objetivo dialogarem com os sujeitos que compunham a burocracia régia e eclesiástica, transformando a destruição das *huacas* em um sinal do bom serviço e suas práticas em um valioso mecanismo de evangelização, que poderia, inclusive, ser usado como exemplo para evangelizadores de outras regiões.

Ao longo desta pesquisa também pudemos observar os lugares de evidência e os novos significados que *huacas* de outras regiões passaram a ocupar no período da colonização. O movimento Taki Onqoy foi realizando uma resignificação das antigas ritualidades e cosmologias centro-andinas, colocando em segundo plano as deidades que eram anteriormente cultuadas pelo incaico e valorizando cada vez mais as que estavam atreladas as experiências cosmológicas locais. Além disso, com o Taki Onqoy, na sua busca por respostas

para a crise econômico-ecológica causada pelas batalhas das guerras de conquista e pela exploração econômica das regiões andinas, as *huacas* deixaram de ser apenas espaços (rios, lagos, montanhas, pedras, etc.) ou criaturas (materiais ou imateriais) sagradas, uma vez que o que se observa nas narrativas de Albornoz é que os corpos dos agentes foram adotados como “espaços” dos cultos comunitários e passaram a adquirir um novo significado cosmológico, gerando novos desafios às autoridades eclesiásticas e régias. Ademais, vale frisar que as práticas elaboradas pelos bailes do Taki Onqoy propunham a ruína e o esmagamento das deidades do cristianismo e de seus adeptos, devolvendo o poder e a força das antigas *huacas* andinas que haviam sido abandonadas pelos indígenas, colocando-as novamente como mantenedoras e organizadoras dos aspectos econômicos, sociais e cosmológicos das comunidades em questão.

Por sua vez, ao longo do segundo capítulo, ao observarmos as diretrizes conciliares oriundas de Trento e de Lima, pudemos notar que a segunda metade do século XVI se apresenta como um verdadeiro marco temporal na história da Igreja Católica, uma vez neste período foram elaboradas as condições adequadas para a edificação de um sistema doutrinário eclesiástico reformador e reafirmador de diferentes dogmas e percepções do catolicismo. Na Europa e na América, os agentes eclesiásticos souberam elaborar decretos conciliares capazes de construir um modelo governamental que percebia a necessidade de terem uma igreja capaz de atuar em diferentes regiões do globo, mas que não abria mão de possuir um forte poder centralizado, objetivando manter o controle real de seus fieis. Ou seja, as normativas de Trento e Lima (no segundo caso apoiadas nos interesses da Coroa, contando com o auxílio do rei Felipe II e do vice-rei Francisco de Toledo) elaboraram ferramentas para o desenvolvimento de uma igreja centralizada na Cúria Romana, com seus diferentes dicastérios, mas que percebia as necessidades peculiares de cada região e que tinha a capacidade de negociar com as realidades locais em suas longínquas ramificações. As normativas surgidas destes dois concílios se mostraram como uma importante afirmação do estabelecimento de um novo modelo jurisdicional e missiológico presente na Igreja Católica, que soube negociar sua autoridade temporal com as potências dos Estados Modernos que estavam emergindo naquele momento, sem abdicar de um forte controle das consciências, realizado principalmente pela valorização das diretrizes conciliares ligadas ao sacramento da confissão, visto como um importante instrumento de controle psicossocial das comunidades católicas.

Na esteira das decisões tridentinas, as normativas conciliares de Lima (em grande medida influenciadas diretamente por figuras como o vice-rei Francisco de Toledo) também

souberam levar em consideração os desafios impostos pela evangelização da América, buscando respostas específicas para as problemáticas que lhes eram apresentadas, fosse criando catecismos em línguas indígenas, capazes acomodar a mensagem salvífica do cristianismo aos grupos nativos, fosse por meio de uma intensa reforma clerical. Cabe salientar que as diretrizes apresentadas em Trento e em Lima foram semelhantes ao destacar a necessidade de uma mais elaborada preparação doutrinal dos clérigos católicos, objetivando evitar erros doutrinários e abusos de poder, tão criticados pelas comunidades nativas (na América) e protestantes (na Europa).

No capítulo terceiro, ao estudarmos as diferentes mito-narrativas recolhidas no Manuscrito de Huarochirí, pudemos averiguar que os grupos colonizadores (responsáveis pela evangelização e invasão do Novo Mundo) e indígenas (em seus mais diversos setores) foram capazes de estabelecer uma complexa rede de significados entre o universo cosmológico do mundo cristão ocidental e as cosmologias das comunidades andinas. De um lado, fazendo uso de ferramentas de evangelização capazes de resignificar os distintos signos e símbolos andinos, transformando em demoníaco os cultos e ritos realizados para as *huacas*, os padres católicos souberam criar espaços de negociação simbólica para que os grupos comunitários andinos se integrassem às relações coloniais utilizando-se de intercâmbios entre as categorias de interpretação de mundo que lhes eram apresentadas. Por sua vez, utilizando-se de diferentes instrumentos de ajustes e acordos, grupos e indivíduos indígenas desenvolveram procedimentos de compatibilidade e incompatibilidade simbólica, criando mecanismos apropriados para integrar ou excluir social e culturalmente indivíduos e sistemas ontológicos dentro da lógica e da dinâmica colonial que lhes era apresentada.

Ademais, pudemos observar que as narrativas presentes no Manuscrito também se apresentaram como uma rica fonte de informação sobre o papel feminino dentro das sociedades centro-andinas. Notamos que, de modo distinto do que acontecia na Europa Moderna, onde as relações femininas estavam fundamentadas nas noções de castidade e servilidade, para algumas sociedades centro-andinas a figura feminina era vista como interligadora das relações entre deidades e humanos, garantindo, muitas vezes, as condições ecológico-econômicas necessárias para a sobrevivência comunitária, possuindo um papel de destaque e ativamente político no desenvolvimento das histórias locais.

Ao longo do capítulo três observamos que os textos do Manuscrito se dividem em duas temporalidades, sendo uma composta por narrativas que tratam das relações entre antigas deidades andinas e suas conexões/relações com os seres humanos, abordando costumes locais que são entendidos como originários das comunidades que habitavam a região de Huarochirí,

e outra, marcadamente colonial, que discorre sobre as relações de conversão e elementos do cristianismo entre indígenas, mestiços e espanhóis, nos permitindo pensar as conexões ocorridas entre o catolicismo e a cosmologia andina. Nas narrativas do segundo momento, foi possível perceber que determinados grupos e sujeitos indígenas passaram a adotar práticas e discursos cristãos, elaborando, dessa forma, uma espécie de novo cristianismo, marcado por elementos originalmente andinos, e procurando tomar os espaços de poder e força que emergiam dentro da dinâmica colonial. Sob o prisma católico, entendemos que determinadas mito-narrativas descritas no Manuscrito tinham como propósito reafirmar um conjunto de políticas eclesiais que já vinham sendo elaboradas e implementadas desde as ações de Cristóbal de Albornoz com relação ao movimento Taki Onqoy, nos anos de 1560, e que passaram a ser garantidas nas orientações conciliares do III Concílio de Lima nos anos de 1580, fortalecendo a ideia de que os costumes e práticas culturais andinos não passavam de erros idolátricos que deveriam ser extirpados.

Cabe destacar também que os testemunhos e denúncias recolhidos pelos clérigos analisados ao longo desta dissertação apontam para a existência de inúmeros conflitos presentes nas comunidades locais, uma vez que existiam indígenas denunciadores e indígenas denunciados. Dessa forma, parece-nos que um expressivo segmento das comunidades centro-andinas aderiu às práticas cosmológicas (ou seja, aquelas do cristianismo) impostas pelos agentes coloniais ligados aos interesses hispânicos, possivelmente na tentativa de garantir os seus próprios interesses e *status* dentro de um universo em constante transformação social, cultural e econômica. Por sua vez, grupos de poder tradicionais (*curacas*, sacerdotes andinos e outros tipos de lideranças) procuravam desenvolver estratégias e mecanismos de resistência direta diante da dominação exercida pelas autoridades eclesiais, uma vez que as transformações ocorridas resignificavam os estatutos de ordem social e influência comunitária estabelecidos anteriormente.

Por fim, com base nas informações recolhidas ao longo desta pesquisa e até aqui analisadas, pudemos perceber uma ligação existente entre as deidades locais e os grupos andinos de determinadas regiões, fazendo com que as identidades culturais de parcelas das populações estudadas estivessem diretamente relacionadas aos seus entendimentos cosmológicos. O estabelecimento de ritos e cultos entre os indivíduos andinos exercia uma função de coesão sobre os grupos étnicos de cada região, dado o fato de que a celebração dos *takis* por meio de uma ritualidade específica de culto para *malquis*, *conopas* e *huacas*, era utilizada como momento de reforçar os laços e identidades comunitárias. A institucionalização de práticas de perseguição às religiões andinas, por parte dos agentes

eclesiásticos e laicos, fez com que esse fator de coesão social (os cultos e ritos) fosse cada vez mais fragmentando e provocasse o surgimento, em seu lugar, de uma série de práticas individuais (muitas vezes elaboradas escondidas por conta do medo da repressão provocada pelos clérigos) de manutenção das identidades cosmológicas, gerando consequentemente um esfacelamento das características culturais dos grupos sociais de cada território.

Outro fator importante de se notar é o modo como as ações relativas às situações conflituais fizeram surgir um conjunto de combinações sociais frente à perseguição das cosmologias nativas, resultando em uma mestiçagem cosmológica que altera cognitivamente e fisicamente as formas relacionais humanas. As práticas de repressão adotadas pelos eclesiásticos, com sua incessante busca pela destruição e queima dos “ídolos” andinos, não resultou necessariamente na extinção do culto às antigas deidades; muito pelo contrário, o que notamos é que esta conduta por parte dos agentes coloniais fez surgir no lugar do culto a uma determinada deidade central, uma série de pequenas formas de cultuar os locais, sujeitos e espaços vistos como sagrados dentro da cosmologia centro-andina, fugindo, desse modo, aos rigorosos mecanismos normatizadores que eram impostos pelos clérigos. Ademais, as deidades centro-andinas estavam além dos objetos destruídos, sendo estes, na maioria das vezes, apenas meras representações do universo cosmológico dos Andes.

REFERÊNCIAS

Fontes

III Concilio de Lima. In: VARGAS UGARTE, Rubén (S.J.). *Concilios Limenses (1551 – 1772)*. Lima: Tipografía Peruana S.A., 1951, Tomo I.

ALBORNOZ, Cristobal. *Informaciones de Servicios*. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima, IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José Maria Arguedas.

MOLINA, Cristóbal de (El Cuzqueño). *Relación de la fabulas y ritos de los Incas*. Lima: [s. n.] (Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.), 1916. [1575-76]

NOBOA, Bernardo de. *Visitas y Procesos [1656-1657]*. In: DUVIOLS, Pierre. *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. pp. 165-709.

O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781. Tomos I e II.

Real Cédula de Felipe II, publicada em 12 de julho de 1564. In: TEJADA Y RAMIRO, Juan. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de America, (en latin y castellano) con notas é ilustraciones*. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero, 1859. Tomo IV.

SANTO THOMAS, Fr. Domingo de. *Léxico Quechua*. Valladolid: en casa de Francisco Fernandes de Losdova, 1560.

Bibliografia

ADELAAR, Willem F.H.; MUYSKEN, Pieter C. *The Languages of the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

ALAPERRINE-BOUYET, Monique. *La educación de las elites indígenas en el Perú Colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

ALBANI, Benedetta. “*In universo Christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l’amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*”. In: BROGGIO, P.; CASTELNAU-L’ESTOILE, C.; PIZZORUSSO, G. (Dir.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa Sacramenta, Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 121-1, 2009, p. 63-73.

ARMAS ASÍN, Fernando. *Criticismo teológico y político en los Andes del siglo XVI: el caso de Luis López SJ*. *Anuario Historia de la Iglesia*, V. 12, 2003, p. 399-405.

ARMAS MEDINA, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1953.

ASSOADOURIAN, Carlos Sempat. *El sistema de la economía colonial*. Mercado interno, regiones y espacio económico. Lima: IEP, 1984.

_____. “La política del Virrey Toledo sobre el tributo indio: el caso de Chucuito”. In: ESPINOZA, J. Flores; VARÓN-GABAI, Rafael. *El hombre e los Andes*. Homenaje a Franklin Pease G. Y. Tomo II. Lima: IFEA; Fondo Editorial de la PUCP, 2002. p. 741-766.

AYMÉ, Edward. “*St. Toribio Alfonso Mogrovejo*.” The Catholic Encyclopedia. Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. 18 Jan. 2016 <http://www.newadvent.org/cathen/14781a.htm>.

BAKEWELL, Peter. “A mineração na América Espanhola Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 99-150.

BANDELIER, Adolph Francis. “*José de Acosta*.” The Catholic Encyclopedia. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/01108b.htm>. Acesso em 1 Jun. 2017.

BARRENECHEA, Raul Porras. *Fuentes Historicas Peruanas* (Apuntes de un curso universitario). Lima: Instituto Raul Porras Barrenechea, 1968.

BARNADAS, Joseph M. “A Igreja Católica na América Colonial”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. I. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 521-552.

BENSON, Jeffrey. *Corruption, the Reforms of Francisco de Toledo and the Backlash of Indio Social Changes in Sixteenth and Seventeenth Spanish Peru*. Department of History seminar paper, Western Oregon University, 2012. p.1-38.

BERNAND, Carmen. GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros.

_____. *De la idolatria: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Ed. FCE, 1992.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português: 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Trad. Inês Silva Duarte.

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (dir.). *Historia de las religiones*. Vol. I. Madrid: Siglo XXI, 1986.

BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*. Ensaio sobre a conquista hispânica da América. Campinas: Editora da UNICAMP; Iluminuras, 1995.

BUSTAMANTE-TABAYACHI, Erick Gabriel. *Bernardo de Noboa y la fundacion de confradias el la doctrina de Ticllos (Cajatambo) 1653-1656*. *Historia y Región*, n. 1, año 1, 2013, p. 61-76.

CASTRO-KLARÉN, Sara. “Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a ‘Rasu Ñiti’”. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

CARRASCO, Juan Ranulfo Caveró. *Taki Onqoy: Milenarismo e História Indígena (Hatun Soras – Perú, século XVI)*. Tese de Doutorado defendida no IFCH da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1999.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2013. Trad. Maria de Lourdes Menezes.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Época Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006. Trad. Celso Mauro Paciornik.

COLAJANNI, Antonino. El virrey Francisco de Toledo como ‘primer antropólogo aplicado’ de la Edad Moderna. Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad de siglo XVI. In: LAURENCICH-MINELLI, Laura. BAR-MAGEN, Paulina Numhauser. *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 51-93.

CORDERO FERNÁNDEZ, Maria Macarena. *Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las Visitas de Idolatría en Lima durante el Siglo XVII*. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, n. XXXII, 2010, pp. 351-379.

CORDEIRO, Roberta Henriques Ragi. *Dominicanos e jesuítas na emergência da tradição gramatical quéchua – século XVI*. Dissertação de mestrado em Semiótica e Linguística, Universidade de São Paulo, 2008.

CONTRERAS, Carlos. *La ciudad del mercurio*. Huancavelica 1570-1700. Lima: IEP, 1982.

COOK, Noble David. *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultural Imperial e Projetos Coloniais*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2009.

DELUMEU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUVIOLS, Pierre. “Estudio Bibliográfico”. In: AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila (1598)*. Lima, IEP, 2012 (2ª Edición). Traducción: José Maria Arguedas.

_____. *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1989.

ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: Institut français d'études andines, 2003. Traducción de Gabriela Ramos.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média e o nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FELIPPE, Guilherme Galhegos. *A cosmologia construída de fora*. São Paulo: Paco Editorial, 2014.

FERNANDES, João Azevedo. *Selvagens Bebedeiras: Álcool, Embriaguez e Contatos Culturais no Brasil Colonial*. Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

GALTER, Maria Inalva. José de Acosta: um intelectual projetando a formação do governante e do missionário no Peru colonial. Tese de doutorado em História da Educação (UNICAMP), 2012.

GARCIA CABRERA, Juan Carlos. “El juicio contra Francisco de Ávila y el inicio de la extirpación de la idolatría en el Perú”. In: *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Ana de Zaballa Beascochea (Coord.). Madrid: Vervuet, 2011. p. 153-176.

GAREIS, Iris. *Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)*. Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, v. 18, n. 35, 2004, p. 262-282.

GIBSON, Charles. “As sociedades indígenas sob o domínio espanhol”. In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 269-308.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Trad. Maria Betânia Amoroso.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: EDUSP, 2014. Trad. Cleonice P. B. Mourão e Consuelo Fortes Santiago.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Trad. Rosa Freire d’Aguiar.

_____. “O que é um objeto mestiço?” In: PESAVENTO, Sandra (Org.). *Escrita, linguagem, objetos: leituras de história cultural*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 253-278.

_____. *O Historiador, o Macaco e a Centaurea: a “história cultural” no novo milênio*. Revista de Estudos Avançados. São Paulo, n. 49, 2003, p. 321-342.

GUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Trad. Josely Viana Baptista.

GUIBOVICH PERÉZ, Pedro. *Cristobal de Albornoz y el Taki Onqoy*. Historica. v. XV, n. 2, Lima, 1991. p. 205-236.

HEMMING, John. *La conquista de los incas*. México: FCE, 2000. Trad. Stella Mastrangelo.

LA JOUSSELANDIÈRE. Victor Santos Vigneron. *Converter, Civilizar, Comunicar: considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru Colonial*. Dissertação de mestrado em História Social, Universidade de São Paulo, 2012.

_____. *A dupla marginalidade de José de Acosta: religião e soberania no Vice-reino do Peru (séc. XVI)*. Revista de História, São Paulo, n. 164, p. 105-125, 2011.

LABAYEN, Juan B. Olaechea. “El clero indígena”. In: BORGES, Pedro (Org.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: BAC, 1992. p. 261-279.

LAMERAIN, Maria Constanza López. *El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense*. Anuario de Historia de la Iglesia en Chile, v. 29, 2011, p. 15-32.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEMLIJ, Moisés. MILLONES, Luis. PÉNDOLA, Alberto. ROSTWOROWSKI, Maria. HERNÁNDEZ, Max. "El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas". In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

LEVILLER, Roberto. Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Peru; su vida, su obra (1515-1582). Madrid: Espasa-Calpe, 1935. V. I

LEWIS, Roy Querejazu. *Impacto hispano-indígena en Charcas*. Análisis Histórico del Coloniaje. La Paz: Librería Editorial Juventud, 1996.

LOUGHLIN, James. "Pope Paul III." The Catholic Encyclopedia. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911. 8 Dec. 2015 <http://www.newadvent.org/cathen/11579a.htm>

_____. "Pope Pius IV." The Catholic Encyclopedia. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911. 12 Jan. 2016 <http://www.newadvent.org/cathen/12129a.htm>

LOYOLA, Inácio de (Sto). *Exercícios espirituais*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2006.

MACCAFFREY, James. "Pope Callistus III." The Catholic Encyclopedia. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. Acesso em: 1 Jun. 2017. Disponível: <http://www.newadvent.org/cathen/03187a.htm>.

MACCORMARK, Sabine. *Religion in the Andes*. Vision and imagination in Early Colonial Peru. Princeton: Princeton University Press, 1991.

MACLEOD, Murdo J. "Aspectos da economia interna da América Espanhola Colonial: mão-de-obra, tributação, distribuição e troca." In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 219-268.

MALDAVSKY, Aliocha. "Giving for the Mission - The Encomenderos and Christian Space in the Late Sixteenth-Century Andes". In: G. Marcocci et alii. *Space and Conversion in Global Perspective*. Leiden: Brill, 2015. p. 260-284.

MANCINI, Silvia. *La Historia de las Religiones, entre universalismo antropológico y particularismo histórico. Contradicciones y puntos fuertes de una disciplina en busca de identidad*. Revista del Instituto cubano de investigación cultural Juan Marinello, nº7 (junio--

-diciembre), 2011/12. p. 1-11. Disponível em: http://www.perfiles.cult.cu/article_p.php?numero=7&article_id=249.

_____. Historia de las religiones y constructivismo: la religión como “técnica”. In: *La fabricación del psiquismo: prácticas rituales en el cruce de las ciencias humanas y las ciencias de la vida*. Org. Silvia Mancini. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008. Trad. Hernán Díaz. pp.15-41.

MARTINEZ, Teodoro Hampe. *Cultura barroca y extirpación de idolatría: La biblioteca de Francisco de Ávila – 1648*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996.

MATEUS, Susana Bastos. “The Citadel of the Lost Souls: Spaces of Orthodoxy and Penance in Sixteenth-Century Lisbon”. In: G. Marcocci et alii. *Space and Conversion in Global Perspective*. Leiden: Brill, 2015. p. 129-152.

MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Idade Média e Época Moderna: fronteiras e problemas*. Signum – Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, n. 7, 2005, p. 223-48.

MILLONES, Luis. *Historia y poder en los Andes Centrales* (desde los orígenes al siglos XVII). Madrid: Alianza Editorial, 1987.

_____. *Mesianismo en América Hispânica: el Taki Onqoy*. Memoria Americana, n. 15, año 2007, p. 7-39.

MILLONES, Luis. TOMOEDA, Hiroyasu. “Estudio preliminar”. In: AVILA, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración en quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Lima: Universidad Antonio Ruiz Montoya, 2007. Traducción: José María Arguedas. p. XIII-XXXII.

MILLS, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies: colonial andean religion and extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

MONGE, Eduardo Vásquez. *Los mitos y tradiciones de Huarochirí durante el siglo XVII*. Investigaciones Sociales, Lima, v. 15, n. 25, p. 159-173, 2011.

MONTERO, Paula. “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 31-66.

_____. “Religião e missionação. A mediação cultural e o código religioso”. In: *Contextos missionários: religião e poder no Império Português*. São Paulo: Hucitec-Fapesp, 2011. p. 48-63.

MORSE, Richard M. "O desenvolvimento urbano na América Espanhola Colonial". In: BETHELL, Leslie. (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial*. Vol. II. Trad. Maria Claro Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012. p. 57-97.

MUMFORD, Jeremy. *The Taki Onqoy and the Andean Nation: Sources and Interpretations*. Latin American Research Review. v. 33, n. 1 (1998). p. 150-165.

MURRA, John V. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP/PUCP, 2002.

NOEJOVICH, Héctor Omar. *La política minera del Virrey Toledo: un ensayo económico*. Economía, v. XXI, n. 41, 1998, p. 185-214.

O'GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. Trad. Ana Maria M. Corrêa, Manoel Lelo Bellotto.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues. *Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos cronistas e na historiografia sobre o 'Império' Inca*. Tese de Doutorado defendida no PPGH da Universidade de Brasília. 2006.

_____. *Representações de gênero nas tradições históricas de Huarochirí [1598]*. Caderno Espaço Feminino, v. 23, n. 1/2, p. 180, 2010.

ORTIZ, Rodrigo Santofimio. *Don Bartolome Lobo Guerrero, tecer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599-1609), y el proceso de cristianización en la alta Colonia*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. v. 38, n. 01, 2011.

OTT, Michael. "Pope Julius III." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. 12 Jan. 2016 <http://www.newadvent.org/cathen/08564a.htm>

"Pius IV". *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc., 2016. Web. 12 jan. 2016 <<http://www.britannica.com/biography/Pius-IV>>.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, "Tupi" e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PORTUGAL, Ana Raquel Maria da C. M. *A inquisição espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência*, Revista de História Regional, Ponta Grossa, n. 4, v. 2, 1999, p. 9-34.

_____. *O jesuíta anônimo e a paródia demoníaca*, Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, n. 3, 2009, p. 187-204.

_____. *Feitiçaria, bruxaria e pacto demoníaco*, Maracanan, Rio de Janeiro, n. 7, v. 7, 2011, p. 137-153.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Trad. Karina Jannini.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013. Trad. Homero Freitas de Andrade.

RAMINELLI, Ronald. *A era das conquistas: América espanhola, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ROSTWOROWSKI DIEZ CANSECO, Maria. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, 2014.

_____. *Pachacamac. Obras Completas II*. Lima: IEP, 2002.

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos. A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SÁENZ, Sabine Dedenbach-Salazar. “Point of View and Evidentiality in the Huarochirí Texts (Peru, 17th Century)”. In: HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. *Creating context in Andean cultures*. New York: Oxford University Press, 1997. p. 149-167.

SALOMON, Frank. “Introduction Essay: The Huarochirí Manuscript”. In: *The Huarochirí Manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean Religion*. Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Austin: University of Texas Press, 1991.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Trad. Beatriz Perrone Moisés.

URBANO, Henrique. *Taqui Onqoy y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico*. Trabajo presentado en la Universidad de Alcalá de Henares, 2009. p. 01-10. Disponível em: <http://www.idolatria.com/estudios-y-documentos/>, acesso realizado em julho de 2017.

URTON, Gary. *Mitos incas: El pasado legendario*. Madrid: Akal Ediciones, 2003.

VALLEJO, Jesús; VARELA, Laura Beck. “La cultura del derecho común (siglos XI-XVIII)” In: LLORENTE, Marta e VALLEJO, Jesús (coord.) *Manual de Historia del Derecho*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2012. p. 59-100.

VARÓN GABAI, Rafael. “El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial”. In: *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Edición de Luis Millones. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

VEGA, Lizardo Tavera. *Huaycán de Cieneguilla. Sitios Arqueológicos*. Disponível em <http://www.arqueologiadelperu.com.ar/huaycan.htm> Acessado em 27/05/2017.

VENERO, Bernardo Nieuwland. Interpretación geográfica del Manuscrito de Huarochirí. Boletín del Colegio del Geógrafos del Perú, n.02, 2015, p. 01-15.

ZERON, Carlos A. de Moura. *A Ocidente do Ocidente: Linhas e Perspectivas em conflitos*. Revista de História, São Paulo, n. 170, 2014, p. 77-106.

ZUDAIRE, José Miguel Aramburu. *Don Sebastián de Lartaun, un obispo guipuzcoano em Cuzco (S. XVI)*. Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, v. 1, p. 377-393. Disponible en: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/4718> Acessado em 27/05/2017.

ZAGALSKY, Paula C. *Trabajadores indígenas mineros en el Cerro Rico de Potosí: tras los rastros de sus prácticas laborales (siglos XVI y XVII)*. Revista Mundos do Trabalho, v. 6, n. 12, 2014, p. 55-82.

_____. *La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII; Charcas, Virreinato del Perú)*. Chungara, Revista de Antropología Chilena, v.46, n. 3, 2014, p. 375-395.

APÊNDICE A – TABELA DAS PUNIÇÕES EFETUADAS POR CRISTOBAL DE ALBORNOZ COM BASE NA INFORMACIÓN DE SERVICIO DE 1584

Povoado (Pueblo)	Número de índios castigados	Tipos de punição	Observações
Caxa	43	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente e obrigados a servirem perpetuamente na igreja do povoado	
Curira	1	Idem	
Cayva	1	Idem	
Morcolla	26	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem perpetuamente na igreja do povoado, passar por catequese, construir suas casas nas proximidades da igreja e que trouxessem cruzeiros coloridas em suas roupas como sinal de punição	
N.I. ³³³	3	Açoites, desterro e serviço perpetuo no hospital de Huamanga	
N.I.	2	Açoites, desterro e serviço por quatro anos no hospital de Huamanga	
Guacama	95	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado e recebessem catequese três vezes por semana	
Chuschama	4	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado Guacama e recebessem catequese três vezes por semana	
Morocolla	10	Açoites e <i>tresquilados</i>	
Collca	25	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado de Morcolla e recebessem catequese três vezes por semana	
Curiraya	35	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado de Morcolla e recebessem catequese três vezes por semana	
Cayba	52	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado de Morcolla e recebessem catequese três vezes por semana	

³³³ N.I.: Não Informado

Poma	42	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado de Morcolla e recebessem catequese três vezes por semana	
Guarpina	2	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado de Morcolla e recebessem catequese três vezes por semana	
Coroanga	12	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado de Morcolla e recebessem catequese três vezes por semana	
N.I.	24	Açoites, <i>tresquilados</i> publicamente, obrigados a servirem durante toda a construção da igreja do povoado de Morcolla e recebessem catequese três vezes por semana	
Chichera	17	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Chicha	12	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Matara	22	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Marquilla	3	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Anansora	13	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	

Luren Sora	7	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Lurinsora	50	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Naupa	40	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Yanapillo	15	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Collata	24	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
Chillcayoc	25	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana	
N.I.	19	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na Igreja de Atunsoras durante todo o seu período de construção, além de serem obrigados a receber catequese três vezes por semana e um caso de desterro	Obs: Um dos condenados (Antón Llamoca Supaiaco) nesta sentença foi desterrado por 4 anos e obrigado a servir no hospital da região de Huamanga
N.I.	1	Açoitado, <i>tresquilado</i> e desterrado	Obs: Alonso Masco, desterrado por 10 anos do <i>repartimiento</i> que fazia parte e ficado ao encargo do padre Francisco Martín para ser catequizado

N.I.	18	Açoitados, <i>tresquilados</i> , obrigados a andar com uma veste de penitente e de construir suas casas próximos à igreja	
Anansora e Lurin Soras	31	Açoitados e obrigados a custear a construção da igreja de Atunsora, além de levar seus índios para as festividades da igreja	Caciques e principais
Caruancho	6	Desterrados e entregues a mosteiros	
Guacguas	14	Desterrados e entregues a mosteiros	
Laramati	31	N.I.	
Allauca	4	N.I.	
Guacuas	3	N.I.	
Atun Lucana	149	Desterrados e entregues a padres e pessoas devotas para que fossem instruídos segundo a fé católica	
Lurin Lucana	57	Açoitados, <i>tresquilados</i> , alguns foram desterrados e obrigados a servirem perpetuamente em igrejas da região	
Anan Lucanas	15	Obrigados a andarem descalços com uma corda no pescoço em penitência pública, além de construir a igreja da região de acordo com as orientações	Caciques e principais
Lurin Lucana	12	Obrigados a andarem descalços com uma corda no pescoço em penitência pública, além de construir a igreja da região de acordo com as orientações	Caciques e principais
Apcara	72	Açoitados, <i>tresquilados</i> e que servirem perpetuamente na igreja da região e instruídos pelos padres	
Omapachos	108	Açoitados, <i>tresquilados</i> e obrigados a servirem na igreja do povoado	
Andamarcas	19	Penitencia pública e construção da igreja do povoado	Caciques e principais
Omapachas	17	Penitencia pública e construção da igreja do povoado	Caciques e principais
Uchucayllo	14	Penitencia pública e construção da igreja do povoado	Caciques e principais
Apcara	19	Pagamento de 300 pesos para construção da igreja	Caciques e principais
Total de indígenas punidos			1214